MAURICE MERLEAU-PONTY

FENOMENOLOGÍA DE LA PERCEPCIÓN

PLANETA-AGOSTINI

Título original: *Phénoménologie de la perception* (1945)
Traducción: Jem Cabanes
Traducción cedida por Ediciones Península®

Directores de la colección:
Dr. Antonio Alegre (Profesor de Hª Filosofía, U.B. Decano de la Facultad de Filosofía)
Dr. José Manuel Bermudo (Profesor de Filosofía Política, U.B.)
Dirección editorial: Virgilio Ortega
Diseño de la colección: Hans Romberg
Cobertura gráfica: Carlos Slovinsky
Realización Editorial: Proyectos Editoriales y Audiovisuales CBS, S.A.

Depósito Legal: B-40.350/92
ISBN: 84-395-2219-3
ISBN Obra completa: 84-395-2168-5
Printed in Spain - Impreso en España (Marzo 1994)
Imprime: Printer Industria Gráfica, S.A.

OBSERVACIONES A LA TRADUCCIÓN CASTELLANA

Dice el autor de la presente obra, en el último capítulo de la primera parte, que la palabra se deja aprender y traducir, pero nunca aprehender y trasponer del todo. Por ello el traductor desea precisar algunos puntos dificultosos de su tarea:

1. De algunas soluciones, especialmente críticas, se ha dado justificación en nota a pie de página.

2. Cuando el término de la traducción no conseguía abarcar la extensión y comprensión del original, se ha recurrido a diversas soluciones: *a*) dar a continuación del vocablo español, y entre paréntesis, el término original; *b*) recurrir a varios términos complementarios entre sí, y o bien yuxtaponerlos o bien utilizar ora uno, ora otro, atendiendo al contexto —el lector adivinará fácilmente en cada caso que se trata de trasponer un mismo término original, porque los vocablos empleados en la traducción, al aparecer por primera vez, se dan yuxtapuestos.

3. Palabras que han precisado soluciones diversas: «achever», «acquis» (adj. sustantivo), «dépasser», «s'écouler», «ego» («je», «moi»), «investir», «langage». Además: «entourage» que hemos vuelto en «circunstancia»; «esprit» ora en «espíritu», ora en «mente»; «nonsens», siguiendo a M. Sacristán, en «sinsentido»; «poser», algunas veces, forzando, en «plantear», mas, en general, en «pro-poner»; «refouler» en «contencionar» (como «revolución» da «revolucionar», pese a «revolver»), ya que «contener» hubiera dado lugar a lecturas erróneas (*cf.* pp. 100, 112, 337).

4. Términos harto complejos, esenciales en la obra, nos han sugerido las siguientes soluciones:

— *apparence:* «apariencia», pese a ser un tanto forzado y ligeramente equívoco, ha resultado ser el vocablo más adecuado;
— *apercevoir/aperception; percevoir/perception:* se ha procurado salvar las relaciones entre estos vocablos del original, pero ha resultado imposible para «apercevoir», que hemos vertido por «descubrir», «advertir», «percatarse», según los casos;
— *avoir* cf. «être»;
— *en-soi* cf. «soi»;
— *être* (y *avoir*): el por qué de algunas soluciones se da en nota; en algunos casos hemos recurrido a fórmulas como «soy, estoy, ahí...», «...*está* situado...», o echando mano, sin más, de «ser», aun cuando resulte duro. Asimismo, formas como «être

à...» se han traducido por «ser de..., pertenecer a...»; *«être-au-mode»* se justifica en nota.

— *l'On:* «lo Impersonal»; alguna vez, «el Se»;

— *parole-mot:* hemos preferido el par «palabra-vocablo», eventualmente «discurso-término», a la inmanipulable solución «habla-palabra». Especialmente en cap. VI de la primera parte;

— *pour-soi cf.* «soi»;

— *prise* (juega con *reprise*), luego de infinitas vueltas, y fiándonos del Casares (artículo «presa») se ha recurrido a «presa»: «hacer, tener, presa en, sobre». (En cuanto a «reprise», según contexto»);

— *réaliser:* se explica solución en nota; algunas veces, no obstante, ha sido preciso recurrir a otras voces para evitar situaciones intolerables, por ejemplo: «percatarse, advertir»;

— *soi:* pese a equivocidad de *Sí*, no había otra solución; *en soi* y *pour soi*: «en sí» y «para sí», con tilde intercalado cuando se usan sustantivamente; de otro modo, no;

— *viser, visée:* no ha parecido posible guardar el alcance del término original en un solo vocablo español; por lo general se ha recurrido a «apuntar», incluso en casos algo sorprendentes, pero no se ha querido ir demasiado lejos, y, cuando ha sido necesario, no se ha vacilado en transformar totalmente la frase cuidando sólo de ofrecer el significado conceptual del texto francés.

J. Cabanes

Prólogo

¿Qué es la fenomenología? Puede parecer extraño que aún nos formulemos esta pregunta medio siglo después de los primeros trabajos de Husserl. Y sin embargo está lejos de haber encontrado satisfactoria respuesta. La fenomenología es el estudio de las esencias y, según ella, todos los problemas se resuelven en la definición de esencias: la esencia de la percepción, la esencia de la consciencia, por ejemplo. Pero la fenomenología es asimismo una filosofía que re-sitúa las esencias dentro de la existencia y no cree que pueda comprenderse al hombre y al mundo más que a partir de su «facticidad». Es una filosofía trascendental que deja en suspenso, para comprenderlas, las afirmaciones de la actitud natural, siendo además una filosofía para la cual el mundo siempre «está ahí», ya antes de la reflexión, como una presencia inajenable, y cuyo esfuerzo total estriba en volver a encontrar este contacto ingenuo con el mundo para finalmente otorgarle un estatuto filosófico. Es la ambición de una filosofía ser una «ciencia exacta», pero también, una recensión del espacio, el tiempo, el mundo «vividos». Es el ensayo de una descripción directa de nuestra experiencia tal como es, sin tener en cuenta su génesis psicológica ni las explicaciones causales que el sabio, el historiador o el sociólogo puedan darnos de la misma; y, sin embargo, Husserl menciona en sus últimos trabajos una «fenomenología genética»[1] e incluso una «fenomenología constructiva».[2] ¿Se eliminarán estas contradicciones con distinguir entre la fenomenología de Husserl y la de Heidegger? Mas todo *Sein und Zeit* nace de una indicación de Husserl y no es, en definitiva, más que una explicación del «natürlichen Weltbegriff» o del «Lebenswelt» que Husserl presentara, al final de su vida, como tema primordial de la fenomenología, de modo que la contradicción ya aparece, una vez más, en la filosofía del mismo Husserl. El lector presuroso renunciará a circunscribir una doctrina que lo ha dicho todo y se preguntará si una filosofía que no consigue definirse merece todo el jaleo que se hace a su alrededor, si no se trata, más bien, de un mito y de una moda.

Aunque así fuera. Todavía quedaría por comprender el prestigio de este mito, el origen de esta moda; y la seriedad filosó-

1. *Méditations Cartésiennes*, pp. 120 ss.
2. Ver de *Méditations Cartésiennes*, la VIa, redactada por Eugen Fink, inédita, que G. Berger ha querido comunicarnos.

fica traducirá esta situación diciendo que *la fenomenología se deja practicar y reconocer como manera o como estilo, existe como movimiento, antes de haber llegado a una consciencia filosófica total.* Está en camino desde hace mucho tiempo; sus discípulos la encuentran en todas partes, en Hegel y Kirkegaard, lo mismo que en Marx, Nietzsche y Freud. Un comentario filológico de los textos no serviría de nada: en los textos no se encuentra más que cuanto en ellos hemos puesto, y si una historia ha recurrido jamás a nuestra interpretación, ésta es la historia de la filosofía. La unidad de la fenomenología y su verdadero sentido la encontraremos dentro de nosotros. No se trata de contar las citas, sino de fijar y objetivar esta *fenomenología para nosotros* por la que, leyendo a Husserl o a Heidegger, muchos de nuestros contemporáneos, más que encontrar una nueva filosofía, han tenido la impresión de reconocer aquello que estaban esperando. La fenomenología sólo es accesible a un método fenomenológico. Tratemos, pues, de trabar deliberadamente los famosos temas fenomenológicos tal como espontáneamente se han trabado en la vida. Tal vez comprendamos luego por qué la fenomenología se ha quedado tanto tiempo en su estado de comienzo, de problema, de acucia.

* *

Se trata de describir, no de explicar ni analizar. Esta primera consigna que daba Husserl a la fenomenología incipiente, de ser una «psicología descriptiva» o de volver «a las cosas mismas», es, ante todo, la recusación de la ciencia. Yo no soy el resultado o encrucijada de las múltiples causalidades que determinan mi cuerpo o mi «psiquismo»; no puedo pensarme como una parte del mundo, como simple objeto de la biología, de la psicología y la sociología, ni encerrarme en el universo de la ciencia. Todo cuanto sé del mundo, incluso lo sabido por ciencia, lo sé a partir de una visión más o de una experiencia del mundo sin la cual nada significarían los símbolos de la ciencia. Todo el universo de la ciencia está construido sobre el mundo vivido y, si queremos pensar rigurosamente la ciencia, apreciar exactamente su sentido y alcance, tendremos, primero, que despertar esta experiencia del mundo del que ésta es expresión segunda. La ciencia no tiene, no tendrá nunca, el mismo sentido de ser que el mundo percibido, por la razón de que sólo es una determinación o explicación del mismo. Yo no soy un «ser viviente», ni siquiera un «hombre» o «una consciencia», con todos los caracteres que la zoología, la anatomía social o la psicología inductiva perciben en estos productos de la naturaleza o de la historia: yo soy la fuente absoluta, mi existencia no procede de mis antecedentes, de mi medio físico y social, es ella la que va hacia éstos y los sostiene, pues soy yo quien hace ser para mí (y por lo tanto ser en

el único sentido que la palabra pueda tener para mí) esta tradición que decido reanudar o este horizonte cuya distancia respecto de mí se hundiría —por no pertenecerle como propiedad— si yo no estuviera ahí para recorrerla con mi mirada. Las visiones científicas, según las cuales soy un momento del mundo, son siempre ingenuas e hipócritas porque sobreentienden, sin mencionarla, esta otra visión, la de la consciencia, por la que un mundo se ordena entorno mío y empieza a existir para mí. Volver a las cosas mismas es volver a este mundo antes del conocimiento del que el conocimiento habla siempre, y respecto del cual toda determinación científica es abstracta, signitiva y dependiente, como la geografía respecto del paisaje en el que aprendimos por primera vez qué era un bosque, un río o una pradera.

Este movimiento es absolutamente distinto del retorno idealista a la consciencia, y la exigencia de una descripción pura excluye tanto el procedimiento del análisis reflexivo como el de la explicación científica. Descartes y, sobre todo, Kant, *desvincularon* el sujeto o la consciencia haciendo ver que yo no podría aprehender nada como existente si, primero, no me sintiera existente en el acto de aprehenderlo; pusieron de manifiesto la consciencia, la absoluta certeza de mí para mí, como la condición sin la cual no habría nada en absoluto, y el acto de vinculación como fundamento de lo vinculado. Es indudable que el acto de vinculación no es nada sin el espectáculo del mundo que vincula; en Kant la unidad de la consciencia es exactamente contemporánea de la unidad del mundo, y en Descartes la duda metódica no nos hace perder nada, ya que el mundo total, por lo menos a título de experiencia nuestra, se reintegra al *Cogito*, halla con él la certeza, afectado solamente con el índice «pensamiento de...». Pero las relaciones del sujeto y el mundo no son rigurosamente bilaterales: de serlo, la certeza del mundo vendría dada de una vez, en Descartes, con la del *Cogito*; y Kant no hablaría de «revolución copernicana». El análisis reflexivo a partir de nuestra experiencia del mundo se remonta al sujeto como a una condición de posibilidad distinta del mismo y hace ver la síntesis universal como algo sin lo cual no habría mundo. De ese modo, deja de adherirse a nuestra experiencia, sustituye una referencia con una reconstrucción. Así se comprende que Husserl reprochara a Kant una «psicología de las facultades del alma»[3] y opusiera a un análisis noético, que hace reposar el mundo sobre la actividad sintética del sujeto, su «*reflexión noemática*» que permanece en el objeto y explicita su unidad primordial en lugar de engendrarla.

El mundo está ahí previamente a cualquier análisis que yo pueda hacer del mismo; sería artificial hacerlo derivar de una serie de síntesis que entrelazarían las sensaciones, y luego los as-

3. *Logische Untersuchungen, Prolegomena zur einen reinen Logik*, p. 93.

pectos perspectivos del objeto, cuando unas y otros son precisamente productos del análisis y no deben realizarse antes de éste.[4] El análisis reflexivo cree seguir en sentido inverso el camino de una constitución previa y articular *(rejoindre)* en el «hombre interior», como dice san Agustín, un poder constituyente que siempre ha sido él. Así la reflexión se vehicula a sí misma y se sitúa en una subjetividad invulnerable, más acá del ser y del tiempo. Pero es una ingenuidad o, si se prefiere, una reflexión incompleta que pierde consciencia de su propio comienzo. He comenzado a reflexionar, mi reflexión es reflexión sobre un irreflejo, no puede ignorarse a sí misma como acontecimiento, dado que se manifiesta como verdadera creación, como cambio de estructura de la consciencia, y le corresponde reconocer, más acá de sus propias operaciones, el mundo dado al sujeto porque el sujeto está dado a sí mismo. La realidad está por describir, no por construir o constituir. Esto quiere decir que no puedo asimilar la percepción a las síntesis que pertenecen al orden del juicio, de los actos o de la predicación. En cada momento mi campo perceptivo está lleno de reflejos, de fisuras, de impresiones táctiles fugaces que no estoy en condiciones de vincular precisamente con el contexto percibido y que, no obstante, sitúo desde el principio en el mundo, sin confundirlos nunca con mis ensueños. También en cada instante sueño en torno a las cosas, imagino objetos o personas cuya presencia aquí no es incompatible con el contexto, mas que no se mezclan con el mundo: preceden al mundo, están en el teatro de lo imaginario. Si la realidad de mi percepción no se fundara más que en la coherencia intrínseca de las «representaciones», tendría que ser siempre vacilante y, abandonado a mis conjeturas probables, constantemente tendría yo que deshacer unas síntesis ilusorias y reintegrar a la realidad unos fenómenos aberrantes de antemano excluidos por mí de la misma. No hay tal. La realidad es un tejido sólido, no aguarda nuestros juicios para anexarse los fenómenos más sorprendentes, ni para rechazar nuestras imaginaciones más verosímiles. La percepción no es una ciencia del mundo, ni siquiera un acto, una toma de posición deliberada, es el trasfondo sobre el que se destacan todos los actos y que todos los actos presuponen. El mundo no es un objeto cuya ley de constitución yo tendría en mi poder; es el medio natural y el campo de todos mis pensamientos y de todas mis percepciones explícitas. La verdad no «habita» únicamente al «hombre interior»;[5] mejor aún, no hay

4. Aquí y en varios puntos de la obra traducimos por *realizar* el término francés *réaliser* (y derivados: *réalisation*, etc.). Advierta el lector que el término original puede significar, además de «realizar», «percatarse», «darse cuenta»; que, indudablemente, el autor juega a menudo con el doble significado del término, que tan bien se ajusta a la puesta de manifiesto de la concepción epistemológica propia de la fenomenología: percatarse del mundo es realizarlo (humanamente), y realizarlo es percatarse de él [*N. del T.*]
5. «*In te redi; in interiore homine habitat veritas*». San Agustín.

hombre interior, el hombre está en el mundo, es en el mundo que se conoce. Cuando vuelvo hacia mí a partir del dogmatismo del sentido común o del dogmatismo de la ciencia, lo que encuentro no es un foco de verdad intrínseca, sino un sujeto brindado al mundo.

* *

Vemos, así, el verdadero sentido de la célebre reducción fenomenológica. No cabe duda de que no existe ningún problema en el cual Husserl haya invertido más tiempo para comprenderse a sí mismo; ningún problema, asimismo, sobre el que haya vuelto más a menudo, ya que la «problemática de la reducción» ocupa en los trabajos inéditos un lugar importante. Durante largo tiempo, incluso en textos recientes, se ha presentado la reducción como el retorno a una consciencia transcendental ante la cual el mundo se desplegaría en una transparencia absoluta, movido de cabo a cabo por una serie de apercepciones que el filósofo tendría por misión reconstituir a partir del resultado de las mismas. Así, mi sensación de lo rojo se *advierte como* manifestación de un rojo sentido, éste como manifestación de una superficie roja, ésta como manifestación de un cartón rojo y éste, por fin, como manifestación o perfil de algo rojo, de este libro. Sería, pues, la aprehensión de cierta *hylé* como significando un fenómeno de grado superior, la *Sinn-gebung*, la operación activa de significación que definiría a la consciencia, y el mundo no sería más que la «significación mundo», la reducción fenomcnológica sería idealista, en el sentido de un idealismo transcendental que trata al mundo como una unidad de valor indivisa entre Pablo y Pedro, en la que sus perspectivas se recortan, y que hace comunicar la «consciencia de Pedro» y la «consciencia de Pablo», porque la percepción del mundo «por parte de Pedro» no es obra de Pedro, ni la percepción del mundo «por parte de Pablo», obra de Pablo, sino, en cada uno de ellos, obra de consciencias prepersonales cuya comunicación no constituye problema al venir exigida por la definición misma de la consciencia, del sentido o de la verdad. En cuanto que soy consciencia, eso es, en cuanto que algo tiene sentido para mí, no estoy ni aquí, ni allá; no soy ni Pedro, ni Pablo; en nada me distingo de «otra» consciencia, puesto que todos somos presencias inmediatas en el mundo y que este mundo es, por definición, único, siendo como es el sistema de las verdades. Un idealismo transcendental consecuente despoja al mundo de su opacidad y su transcendencia. El mundo es aquello mismo que nos representamos, no en cuanto hombres o en cuanto sujetos empíricos, sino en cuanto somos, todos, una sola luz y participamos del Uno sin dividirlo. El análisis reflexivo ignora el problema del otro, así como el problema del mundo, porque hace aparecer en mí, con los pri-

meros albores de la consciencia, el poder de encaminarse a una verdad universal de derecho, y que, careciendo el otro también de ecceidad, de lugar y de cuerpo, el Alter y el Ego no forman más que uno en el mundo verdadero, vínculo de los espíritus. No representa ninguna dificultad comprender cómo puedo Yo pensar al Otro porque el Yo y, por ende, el Otro no están apresados en el tejido de los fenómenos y tienen, más que existencia, un valor. Nada hay oculto detrás de estos rostros o gestos, ningún paisaje que me sea inaccesible; sólo un poco de sombra que no es más que por la luz. Para Husserl, al contrario, sabemos que hay un problema del otro, y que el *alter ego* es una paradoja. Si el otro es verdaderamente para sí, más allá de su ser para mí, y si somos el uno para el otro, y no el uno y el otro para Dios, es necesario que nos revelemos el uno al otro, que él tenga y yo tenga un exterior, y que exista, además de la perspectiva del Para-Sí —mi visión sobre mí y la visión del otro sobre sí mismo— una perspectiva Para-el-Otro —mi visión sobre el Otro y la visión del Otro sobre mí. Claro está, estas dos perspectivas, en cada uno de nosotros, no pueden estar simplemente yuxtapuestas, *pues entonces no sería a mí que el otro vería, ni él a quien yo vería.* Es preciso que yo sea mi exterior, y que el cuerpo del otro sea él mismo. Esta paradoja y esta dialéctica del Ego y del Alter únicamente son posibles si el Ego y el Alter Ego se definen por su situación y no liberados de toda inherencia, eso es, si la filosofía no se acaba con el retorno al yo, y si yo descubro por la reflexión no solamente mi presencia ante mí, sino, además, la posibilidad de un «espectador ajeno», eso es, si además, en el mismo momento de experimentar mi existencia, y hasta este punto extremo de la reflexión, carezco todavía de esta densidad absoluta que me haría salir del tiempo, y descubro en mí una especie de debilidad interna que me impide ser absolutamente individuo y me expone a la mirada de los demás como un hombre entre los hombres o, cuando menos, como una consciencia entre las consciencias. Hasta ahora el *Cogito* desvalorizaba la percepción del otro, me enseñaba que el Yo es únicamente accesible a sí mismo, por cuanto *me* definía por el pensamiento que tengo de mí mismo y que, evidentemente, soy el único en poseer, por lo menos en este sentido último. Para que el otro no sea un vocablo ocioso, es necesario que mi existencia no se reduzca jamás a la consciencia que de existir tengo, que envuelva también la consciencia que de ello pueda tenerse, y, por ende, mi encarnación en una naturaleza y la posibilidad, cuando menos, de una situación histórica. El *Cogito* tiene que descubrirme en situación, y sólo con esta condición podrá la subjetividad transcendental, como dice Husserl,[6] ser una intersubjetividad.

6. *Die Krisis der europäischen Wissenchaften und die transzendentale Phänomenologie*, III (inédito).

Como Ego meditante puedo distinguir de mí al mundo y las cosas, ya que, seguramente, yo no existo al modo de las cosas. Incluso debo apartar de mí mi cuerpo, entendido como una cosa entre las cosas, como una suma de procesos físico-químicos. Pero si la *cogitatio* que de este modo descubro no tiene sitio en el tiempo y espacio objetivos, tampoco carece de ubicación en el mundo fenomenológico. El mundo que distinguía de mí como una suma de cosas o procesos vinculados por unas relaciones de causalidad, lo redescubro «en mí» como el horizonte permanente de todas mis *cogitationes* y como una dimensión respecto a la cual no ceso de situarme. El verdadero *Cogito* no define la existencia del sujeto por el pensamiento que éste tiene de existir, no convierte la certeza del mundo en certeza del pensamiento del mundo, ni sustituye al mundo con la significación mundo. Al contrario, reconoce mi pensamiento como un hecho inajenable y elimina toda especie de idealismo descubriéndome como «ser-del-mundo».

Es por ser de cabo a cabo relación con el mundo que la única manera que tenemos de advertirlo es suspender este movimiento, negarle nuestra complicidad (contemplarlo *ohne mitzumachen*, dice Husserl a menudo), o ponerlo fuera de juego. No, no renunciamos a las certidumbres del sentido común y de la actitud natural —éstas son, por el contrario, el tema constante de la filosofía—; sino porque, precisamente en calidad de presupuestos de todo pensamiento, al «darse por sabidas», pasan desapercibidas y, para despertarlas y hacerlas aparecer, debemos por un instante olvidarlas. La mejor fórmula de la reducción es, sin duda, la que diera Eugen Fink, el adjunto de Husserl, cuando hablaba de un «asombro» ante el mundo.[7] La reflexión no se retira del mundo hacia la unidad de la consciencia como fundamento del mundo, toma sus distancias para ver surgir las transcendencias, distiende los hilos intencionales que nos vinculan al mundo para ponerlos de manifiesto; sólo ello es consciencia del mundo porque lo revela como extraño y paradójico. El transcendental de Husserl no es el de Kant; Husserl reprocha a la filosofía kantiana el ser una filosofía «mundana» porque *utiliza* nuestra relación con el mundo, motor de la deducción transcendental, y hace que el mundo sea inmanente al sujeto, en lugar de *asombrarse* y concebir el sujeto como transcendencia hacia el mundo. Todo el malentendido de Husserl con sus intérpretes, con los «disidentes» existenciales y, finalmente, consigo mismo, estriba en que, precisamente para ver el mundo y captarlo como paradoja, hay que romper nuestra familiaridad con él; y esta ruptura no puede enseñarnos nada más que el surgir inmotivado del mundo. La mayor enseñanza de la reduc-

7. *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, pp. 331 ss.

ción es la imposibilidad de una reducción completa. De ahí que Husserl se interrogue constantemente sobre la posibilidad de la reducción. Si fuésemos el espíritu absoluto, la reducción no sería problemática. Pero por estar en el mundo, porque incluso nuestras reflexiones se ubican en el flujo temporal que intentan captar (porque, como dice Husserl, *sich einströmen*), no hay ningún pensamiento que abarque todo nuestro pensamiento. El filósofo, dicen los trabajos inéditos, es un perpetuo principiante. Eso significa que no toma nada por sentado de cuanto los hombres o los sabios creen saber. Significa también que la filosofía no debe tomarse por algo sentado, por cuanto haya podido decir de verdadero; que es una experiencia renovada de su propio comienzo, que consiste toda ella en describir este comienzo y, finalmente, que la reflexión radical es consciencia de su propia dependencia respecto de una vida irrefleja que es su situación inicial, constante y final. Lejos de ser, como se ha creído, la fórmula de una filosofía idealista, la reducción fenomenológica es la de una filosofía existencial: el «In-der-Welt-Sein» de Heidegger no aparece sino sobre el trasfondo de la reducción fenomenológica.

* *

Un malentendido del mismo género oscurece la noción de las «esencias» en Husserl. Toda reducción, dice Husserl, es, a la par que transcendental, necesariamente eidética. Esto quiere decir que no podemos someter a la mirada filosófica nuestra percepción del mundo sin dejar de formar una sola cosa con esta tesis del mundo, con este interés por el mundo que nos define; sin retroceder más hacia acá de nuestro empeño *(engagement)* por hacerlo aparecer como un espectáculo, sin pasar del *hecho* de nuestra existencia a la naturaleza de la misma, del *Dasein* al *Wesen*. Mas está claro que la esencia no es aquí el objetivo, que es un medio, que nuestro empeño efectivo en el mundo es precisamente lo que hace falta comprender y vehicular en el concepto, y lo que polariza todas nuestras fijaciones conceptuales. La necesidad de pasar por las esencias no significa que la filosofía las tome por objeto, sino, todo lo contrario, que nuestra existencia está presa con demasiada intimidad en el mundo para reconocerse como tal en el momento en que se arroja al mismo, y que tiene necesidad del campo de la idealidad para conocer y conquistar su facticidad. La Escuela de Viena, como es sabido, admite de una vez por todas que no podemos entrar en relación más que con las significaciones. Por ejemplo, la consciencia no es para la Escuela de Viena aquello que somos. Es una significación tardía y complicada, de la cual sólo deberíamos servirnos con circunspección y luego de haber explicitado las numerosas significaciones que han contribuido a determinarla en el decurso

de la evolución semántica del término. Este positivismo lógico está a las antípodas del pensamiento husserliano. Cualesquiera que hayan sido las mutaciones de sentido que han acabado ofreciéndonos el término y el concepto de consciencia como adquisición del lenguaje, tenemos un medio directo para acceder a lo que designa, tenemos la experiencia de nosotros mismos, de esta consciencia que somos; es con esta experiencia que se miden todas las significaciones del lenguaje y es ésta lo que hace justamente que el lenguaje quiera decir algo para nosotros. «Es la experiencia (...) todavía muda lo que hay que llevar a la expresión pura de su propio sentido.»[8] Las esencias de Husserl deben llevar consigo todas las relaciones vivientes de la experiencia, como lleva la red, desde el fondo del mar, el pescado y las algas palpitantes. No hay que decir, pues, con J. Wahl[9] que «Husserl separa las esencias de la existencia». Las esencias separadas son las del lenguaje. Es función del lenguaje hacer existir las esencias en una separación que, a decir verdad, sólo es aparente, ya que gracias a él se apoyan aún en la vida antepredicativa de la consciencia. En el silencio de la consciencia originaria vemos cómo aparece, no únicamente lo que las palabras quieren decir, sino también lo que quieren decir las cosas, núcleo de significación primaria en torno del cual se organizan los actos de denominación y expresión.

Buscar la esencia de la consciencia no será, pues, desarrollar la *Wortbedeutung* consciencia y huir de la existencia en el universo de lo dicho, sino encontrar esta presencia efectiva de mí ante mí, el hecho de mi consciencia, que es lo que, en definitiva, quieren decir tanto el término como el concepto de consciencia. Buscar la esencia del mundo no es buscar lo que éste es en idea, una vez reducido a tema de discurso, sino lo que es de hecho, antes de toda tematización, para nosotros. El sensualismo «reduce» el mundo notando que, después de todo, nada más tenemos unos estados de nosotros mismos. También el idealismo transcendental «reduce» el mundo, ya que, si es verdad que lo vuelve cierto, lo hace a título de pensamiento o consciencia del mundo, como simple correlato de nuestro conocimiento, de modo que se convierte en inmanente a la consciencia, quedando suprimida, así, la aseidad de las cosas. La reducción eidética es, por el contrario, la resolución consistente en hacer aparecer el mundo tal como es anteriormente a todo retorno sobre nosotros mismos, es la ambición de igualar la reflexión a la vida irrefleja de la consciencia. Apunto a un mundo y lo percibo. Si dijera, con el sensualismo, que no hay en todo ello más que «estados de consciencia», y si intentara distinguir mis percepciones de mis sueños por medio de «criterios», perdería el fenómeno del mundo.

8. *Méditations Cartésiennes*, p. 33.
9. *Réalisme, dialectique et mystère* L'Arbalète, otoño 1942, sin paginar.

En efecto, si puedo hablar de «sueños» y de «realidad», interrogarme a propósito de lo imaginario y lo real, poner en duda la «realidad», significa que esta distinción ya ha sido hecha por mí antes del análisis, que tengo una experiencia de lo real así como de lo imaginario, en cuyo caso el problema no consiste en indagar cómo el pensamiento crítico puede ofrecerse unos equivalentes secundarios de esta distinción, sino en explicar nuestro saber primordial de la «realidad», en describir la percepción del mundo como aquello que funda para siempre nuestra idea de la verdad. No hay que preguntarse, pues, si percibimos verdaderamente un mundo; al contrario, hay que decir: el mundo es lo que percibimos. De una manera más general, no hay que preguntarse si nuestras evidencias son auténticas verdades, o si, por un vicio de nuestro espíritu, lo que para nosotros es evidente no sería ilusorio respecto de alguna verdad en sí: pues si hablamos de ilusión es que ya hemos reconocido unas ilusiones, lo que no hemos podido hacer más que en nombre de alguna percepción que, en el mismo instante, se afirmase como verdadera; de este modo la duda, o el temor de equivocarnos, afirma al mismo tiempo nuestra capacidad de descubrir el error y no puede, pues, desarraigarnos de la verdad. Estamos en la verdad y la evidencia es «la experiencia de la verdad».[10] Buscar la esencia de la percepción es declarar que la percepción no se presume verdadera, sino definida para nosotros como acceso a la verdad. Si quisiera ahora, con el idealismo, fundar esta evidencia de hecho, esta creencia irresistible, en una evidencia absoluta, eso es, en la claridad absoluta de mis pensamientos para mí; si quisiera encontrar en mí un pensamiento naturante que constituyese el armazón del mundo o lo aclarara de cabo a cabo, sería, una vez más, infiel a mi experiencia del mundo, y en lugar de buscar lo que ésta es, buscaría aquello que la hace posible. La evidencia de la percepción no es el pensamiento adecuado, o la evidencia apodíctica.[11] El mundo no es lo que yo pienso, sino lo que yo vivo; estoy abierto al mundo, comunico indudablemente con él, pero no lo poseo; es inagotable. «Hay un mundo» o más bien «hay el mundo»: jamás puedo dar enteramente razón de esta tesis constante de mi vida. Esta facticidad del mundo es lo que constituye la *Weltlichkeit der Welt*, lo que hace que el mundo sea mundo; al igual como la facticidad del *Cogito* no es en él una imperfección, sino, por el contrario, lo que me da la certeza de mi existencia. El método eidético es el de un positivismo fenomenológico que funda lo posible en lo real.

* *

10. «Das Erlebnis der Wahrheit» (*Logische Untersuchungen, Prolegomena zur reinen Logik*, p. 190).
11. No existe una evidencia apodíctica, dice en sustancia la *Formale und transzendentale Logik*, p. 142.

Podemos ahora pasar a la noción de intencionalidad, aducida con demasiada frecuencia como el descubrimiento principal de la fenomenología, cuando únicamente es comprensible por la reducción. «Toda consciencia es consciencia de algo», no es algo nuevo. Kant evidenció, en la *Refutación del Idealismo*, que la percepción interior es imposible sin percepción exterior; que el mundo, como conexión de fenómenos, se anticipa a la consciencia de mi unidad, es para mí el medio de realizarme como consciencia. Lo que distingue la intencionalidad respecto de la relación kantiana con un objeto posible, es que la unidad del mundo, antes de ser planteada por el conocimiento y en un acto de identificación expresa, se vive como estando ya hecha, como estando ya ahí. El mismo Kant evidencia en la *Crítica del juicio* que hay una unidad de la imaginación y del entendimiento y una unidad de los sujetos *antes del objeto*, y que, por ejemplo en la experiencia de lo bello, hago la vivencia de un acuerdo de lo sensible y del concepto, de mí y del otro, acuerdo carente de concepto. Aquí el sujeto no es ya el pensador universal de un sistema de objetos rigurosamente vinculados, el poder instituyente *(posant)* que somete lo múltiple a la ley del entendimiento, si tiene que poder formar un mundo; se descubre y se gusta como una naturaleza espontáneamente conforme a la ley del entendimiento. Pero si hay una naturaleza del sujeto, el arte oculto de la imaginación ha de condicionar la actividad categorial; no es ya solamente el juicio estético, sino también el conocimiento que en el mismo se apoya; él es quien funda la unidad de la consciencia y de las consciencias. Husserl reanuda la *Crítica del juicio* cuando habla de una teleología de la consciencia. No se trata de dar a la consciencia humana el doble de un pensamiento absoluto que, desde fuera, le asignaría sus fines. Se trata de reconocer la consciencia misma como proyecto del mundo, destinada a un mundo que ella ni abarca ni posee, pero hacia el cual no cesa de dirigirse; y el mundo como este individuo preobjetivo cuya imperiosa unidad prescribe al conocimiento su meta. De ahí que Husserl distinga la intencionalidad de acto —de nuestros juicios y tomas voluntarias de posición, la única de que hablara la *Crítica de la razón pura*— y la intencionalidad operante *(fungierende Intentionalität)*, la que constituye la unidad natural y antepredicativa del mundo y de nuestra vida, la que se manifiesta en nuestros deseos, nuestras evaluaciones, nuestro paisaje, de una manera más clara que en el conocimiento objetivo, y la que proporciona el texto del cual nuestros conocimientos quieren ser la traducción en un lenguaje exacto. La relación para con el mundo, tal como infatigablemente se pronuncia en nosotros, no es algo que pudiera presentarse con mayor claridad por medio de un análisis: la filosofía solamente puede situarla ante nuestra mirada, ofrecerla a nuestra constatación.

Con esta noción ampliada de la intencionalidad, la «compren-

sión» fenomenológica se distingue de la «intelección» clásica, que se limita a las «naturalezas verdaderas e inmutables», y la fenomenología puede convertirse en una fenomenología de la génesis. Que se trate de algo percibido, de un acontecimiento histórico o de una doctrina, «comprender» es captar de nuevo la intención total —no solamente lo que son para la representación, las «propiedades» de lo percibido, la polvareda de los «hechos históricos», las «ideas» introducidas por la doctrina—, sino la única manera de existir que se expresa en las propiedades del guijarro, del cristal o del pedazo de cera, en todos los hechos de una revolución, en todos los pensamientos de un filósofo. En cada civilización lo que importa hallar es la Idea, en el sentido hegeliano; o sea, no una ley de tipo físico-matemático, accesible al pensamiento objetivo, sino la fórmula de una conducta única para con el otro, la Naturaleza, el tiempo y la muerte, una cierta manera de poner al mundo en forma que el historiador ha de ser capaz de reanudar y asumir. He ahí las *dimensiones* de la historia. Con relación a las mismas no hay ni una palabra, ni un gesto humanos, siquiera habituales o distraídos, que no tengan una significación. Creyendo haberme callado a causa del cansancio, creyendo tal ministro haber solamente dicho una frase de circunstancias, resulta que mi silencio o su palabra toman un sentido, puesto que mi cansancio o el recurso a una fórmula hecha en modo alguno son fortuitos: expresan cierto desinterés y, por ende, también cierta toma de posición frente a la situación. En un acontecimiento considerado de cerca, en el momento de ser vivido, todo parece moverse al azar: la ambición de fulano, aquel encuentro favorable, una circunstancia local parecen haber sido decisivas. Pero los azares se compensan con el resultado de que esta polvareda de hechos se aglomeran, esbozan una manera de tomar posición frente a la situación humana, un *acontecimiento* de contornos definidos y del que se puede hablar. ¿Hay que entender la historia a partir de la ideología, o a partir de la política, o a partir de la religión, o a partir de la economía? ¿Habrá que entender una doctrina por su contenido manifiesto o por la psicología del autor y los acontecimientos de su vida? Es preciso comprender de todas las maneras a la vez; todo tiene un sentido, bajo todas las relaciones encontramos siempre la misma estructura de ser. Todos estos puntos de vista son verdaderos a condición de que no los aislemos, de que vayamos hasta el fondo de la historia y de que penetremos hasta el núcleo de significación existencial que se explicita en cada perspectiva. Es verdad, como dice Marx, que la historia no anda cabeza abajo, mas también lo es que no piensa con los pies. O mejor, no tenemos por qué ocuparnos ni de su «cabeza» ni de sus «pies», sino de su cuerpo. Todas las explicaciones económicas, psicológicas de una doctrina son verdaderas, ya que el pensador nunca piensa más que a partir de aquello que él es. Más, la reflexión sobre

una doctrina no será total si no consigue empalmar con la historia de la doctrina y las explicaciones externas y situar las causas y el sentido de la doctrina en una estructura de la existencia. Hay, como dice Husserl, una «génesis del sentido» *(Sinngenesis)*,[12] que nos enseña sola, en último análisis, lo que la doctrina «quiere decir». Al igual que la comprensión, la crítica tendrá que llevarse a cabo en todos los planos y, naturalmente, no bastará, para refutar una doctrina, vincularla a tal accidente de la vida del autor: ésta va más allá en su significación, no hay accidentes puros ni en la existencia ni en la coexistencia, porque tanto una como otra asimilan los azares para convertirlos en razón. Finalmente, así como la historia es indivisible en el presente, también lo es en la sucesión. Con relación a sus dimensiones fundamentales, todos los períodos históricos se revelan como manifestaciones de una sola existencia o episodios de un solo drama —del que no sabemos si tiene desenlace alguno—. Por estar en el mundo estamos *condenados al sentido*; y no podemos hacer nada, no podemos decir nada que no tome un nombre en la historia.

* *

La adquisición más importante de la fenomenología estriba, sin duda, en haber unido el subjetivismo y objetivismo extremos en su noción del mundo o de la racionalidad. La racionalidad se mide, exactamente, con las experiencias en las que se revela. Hay racionalidad, eso es: las perspectivas se recortan, las percepciones se confirman, un sentido aparece. Pero no hay que ponerla a parte, transformada en Espíritu absoluto o en mundo en sentido realista. El mundo fenomenológico es, no ser puro, sino el sentido que se transparenta en la intersección de mis experiencias y en la intersección de mis experiencias con las del otro, por el engranaje de unas con otras; es inseparable, pues, de la subjetividad e intersubjetividad que constituyen su unidad a través de la reasunción de mis experiencias pasadas en mis experiencias, y nadie sabe mejor que nosotros cómo se efectúa por primera vez, la meditación del filósofo es lo bastante consciente como para no realizar en el mundo y antes de ella misma sus propios resultados. El filósofo trata de pensar al mundo, al otro y a sí mismo y concebir sus relaciones. Pero el Ego meditante, el «espectador imparcial» *(uninteressierter Zuschauer)* [13] no llegan hasta una racionalidad ya dada, «se establecen» [14] y la establecen con una iniciativa que no tiene ninguna garantía en el ser y cuyo derecho se apoya por entero en el poder efectivo que

12. El término es usual en los escritos inéditos. La idea se encuentra ya en la *Formale und Transzendentale Logik*, pp. 184 ss.
13. *Méditations Cartésiennes*, Via, (inédita).
14. *Ibid.*

ésta nos da de asumir nuestra historia. El mundo fenomenológico no es la explicitación de un ser previo, sino la fundación, los cimientos, del ser; la filosofía no es el reflejo de una verdad previa, sino, como el arte, la realización de una verdad. Se preguntará cómo es *posible* esta realización y si no se une, en las cosas, a una Razón preexistente. Pero el único Logos preexistente es el mismísimo mundo, y la filosofía que lo hace pasar a la existencia manifiesta no empieza por ser posible: es actual o real, como el mundo del que forma parte, y ninguna hipótesis explicativa es más clara que el acto mismo por el que tomamos de nuevo este mundo inacabado para tratar de totalizarlo y pensarlo. La racionalidad no es un *problema*, no hay detrás de la misma una incógnita que tengamos que determinar deductivamente o demostrar inductivamente a partir de aquélla: asistimos en cada instante a este prodigio de la conexión de las experiencias, y nadie sabe mejor que nosoros cómo se efectúa por ser, nosotros, este nudo de relaciones. El mundo y la razón no constituyen un problema; digamos, si se quiere, que son misteriosos, pero este misterio los define; en modo alguno cabría disipar este misterio con alguna «solución», está más acá de las soluciones. La verdadera filosofía consiste en aprender de nuevo a ver el mundo, y en este sentido una historia relatada puede significar el mundo con tanta «profundidad» como un tratado de filosofía. Nosotros tomamos nuestro destino en manos, nos convertimos en responsables de nuestra historia mediante la reflexión, pero también mediante una decisión en la que empeñamos nuestra vida; y en ambos casos se trata de un acto violento que se verifica ejerciéndose.

La fenomenología en cuanto revelación del mundo se apoya en sí misma, o se funda en sí misma.[15] Todos los conocimientos se apoyan en un «suelo» de postulados y, finalmente, en nuestra comunicación con el mundo como primer establecimiento de la racionalidad. La filosofía, como reflexión radical, se priva en principio de este recurso. Como, también ella, está en la historia, utiliza, también ella, el mundo y la razón constituida. Será, pues, preciso que se plantee a sí misma el interrogante que plantea a todos los conocimientos; se avivará indefinidamente, será, como dice Husserl, un diálogo o una meditación infinita y, en la medida que permanezca fiel a su intención, nunca sabrá adónde se dirige. Lo inacabado de la fenomenología, su aire incoativo, no son el signo de un fracaso; eran inevitables porque la fenomenología tiene por tarea el revelar el misterio del mundo y el misterio de la razón.[16] Si la fenomenología ha sido un movimiento antes

15. «Rückbeziehung der Phänomenologie auf sich selbst", dicen los inéditos.

16. Somos deudores de esta última expresión a G. Gusdorf, prisionero actualmente en Alemania, quien tal vez la empleara en otro sentido. [La primera edición de la obra data de 1945 (*N. del T.*).]

de ser una doctrina o un sistema, no es ni casualidad ni impostura. La fenomenología es laboriosa como la obra de Balzac, la de Proust, la de Valéry o la de Cézanne: con el mismo género de atención y de asombro, con la misma exigencia de consciencia, con la misma voluntad de captar el sentido del mundo o de la historia en estado naciente. Bajo este punto de vista, la fenomenología se confunde con el esfuerzo del pensar moderno.

Introducción

LOS PREJUICIOS CLÁSICOS Y EL RETORNO A LOS FENÓMENOS

I. La «sensación»

Al empezar el estudio de la percepción encontramos en la lengua la idea de sensación, al parecer inmediata y clara: siento lo rojo, lo azul, lo caliente, lo frío. Veremos, eso no obstante, que se trata de una idea muy confusa y que, por haberla admitido, los analistas clásicos han pasado por alto el fenómeno de la percepción.

Podría, en principio, entender por sensación la manera como algo me afecta y la vivencia de un estado de mí mismo. El gris de los ojos cerrados que me ciñe sin distancia, los sonidos que en estado de somnolencia vibran «en mi cabeza», indicarían lo que podría ser un puro sentir. Yo sentiría en la medida exacta en que coincidiera con lo sentido, en que éste dejase de tener lugar en el mundo objetivo y no me significase nada. Esto equivale a admitir que habría que buscar la sensación más acá de todo contenido calificado, ya que el rojo y el verde, para distinguirse uno de otro como dos colores, deben ya formar un cuadro delante de mí, aun sin localización precisa, y dejan, pues, de ser yo mismo. La sensación pura será la vivencia de un «choque» indiferenciado, instantáneo, puntual. No es necesario mostrar, por estar los autores de acuerdo, que esta noción no corresponde a nada de cuanto tenemos experiencia, y que las *percepciones de hecho* más simples que conocemos, en animales como el mono y la gallina, tienen por objeto, no unos términos absolutos, sino unas relaciones.[1] Mas cabe preguntarse por qué puede uno creerse autorizado, de *derecho*, a distinguir en la experiencia perceptiva un estrato de «impresiones». Tomemos el ejemplo de una mancha blanca sobre un fondo homogéneo. Todos los puntos de la mancha tienen en común una cierta «función» que hace de ellos una «figura». El color de la figura es más denso y más resistente que el del fondo; los bordes de la mancha blanca, sin ser solidarios del fondo, al fin y al cabo contiguo, le «pertenecen»; la mancha parece colocada sobre el fondo, mas sin interrumpirlo. Cada parte anuncia más de lo que contiene, con lo que esta percepción elemental está ya cargada de un *sentido*. Pero si la figura y el fondo, en cuanto conjunto, no son sentidos, sí tendrán que serlo, se dirá, en cada uno de sus puntos. Pero así se olvida que cada punto no puede, a su vez, percibirse más que como una figura sobre un fondo. Cuando la Gestalttheorie

1. Ver *La Structure du Comportement*, pp. 142 ss.

nos dice que una figura sobre un fondo es el dato sensible más simple que obtenerse pueda, no tenemos ante nosotros un carácter contingente de la percepción de hecho que nos dejaría en libertad, en un análisis ideal, para introducir la noción de impresión. Tenemos la definición misma del fenómeno perceptivo; aquello sin lo cual no puede decirse de un fenómeno que sea percepción. El «algo» perceptivo está siempre en el contexto de algo más; simpre forma parte de un «campo». Una región verdaderamente homogénea, sin ofrecer *nada que percibir*, no puede ser dato de *ninguna percepción*. La estructura de la percepción efectiva es la única que pueda enseñarnos lo que sea percibir. La impresión pura no sólo es, pues, imposible de hallar, sino también imperceptible y, por ende, impensable como momento de la percepción. Si se la ha introducido es que, en lugar de prestar atención a la experiencia perceptiva, ésta se olvida en favor del objeto percibido. Pero el objeto visto está hecho de fragmentos de materia, y los puntos del espacio son exteriores unos a otros. Un dato perceptivo aislado es inconcebible, por poco que se haga la experiencia mental de percibirlo. Con todo, se dan en el mundo objetos aislados o el vacío físico.

Renuncio, pues, a definir la sensación por la impresión pura. Ahora bien, ver es poseer colores o luces, oír es poseer sonidos, sentir es poseer unas cualidades y, para saber lo que es sentir, ¿no bastará haber visto rojo u oído un *la*? —El rojo y el verde no son sensaciones, son unos sensibles; la cualidad no es un elemento de la consciencia, es una propiedad del objeto. En vez de ofrecernos un medio sencillo para delimitar las sensaciones, si la tomamos en la experiencia que la revela, la cualidad es tan rica y oscura como el objeto o el espectáculo perceptivo total. Esta mancha roja que veo en la alfombra, solamente es roja si tenemos en cuenta una sombra que la atraviesa, su cualidad solamente aparece en relación con los juegos de luz, y, por ende, como elemento de una configuración espacial. Por otra parte, el color es únicamente determinado si se extiende sobre una superficie: una superficie demasiado pequeña no sería calificable. En fin, este rojo no sería literalmente el mismo si no fuese el «rojo lanudo» de una alfombra.[2] Así, pues, el análisis descubre en cada cualidad las significaciones que la habitan. ¿Se replicará que solamente se trata aquí de unas cualidades de nuestra experiencia efectiva, recubiertas por todo un saber, y que uno sigue teniendo el derecho a concebir una «cualidad pura» que definiría al «puro sentir»? Mas acabamos de ver, justamente, que este puro sentir se reduciría a no sentir nada y, por lo tanto, a ausencia absoluta de sentir. La pretendida evidencia del sentir no se funda en un testimonio de la consciencia, sino en el prejuicio del mundo. Creemos saber muy bien qué es «ver», «oír», «sentir», porque

2. J.P. SARTRE, *L'Imaginaire*, p. 241.

desde hace mucho tiempo la percepción nos da objetos coloreados o sonoros, y al querer analizarla transportamos estos objetos a la consciencia. Cometemos lo que los psicólogos llaman el «experience error», eso es, suponemos en nuestra consciencia de las cosas lo que sabemos está en las cosas. La percepción la hacemos con lo percibido. Y como lo percibido no es evidentemente accesible más que a través de la percepción, acabamos sin comprender ni el uno ni la otra. Estamos cogidos en el mundo y no conseguimos desligarnos del mismo para pasar a la consciencia del mundo. De hacerlo, veríamos que la cualidad nunca es inmediatamente experimentada y que toda consciencia es consciencia de algo. Por lo demás, este «algo» no tiene por qué ser un objeto identificable. Hay dos maneras de equivocarse a propósito de la cualidad: una consiste en hacer de ella un elemento de la consciencia siendo así que es objeto para la consciencia, tratarla como una impresión muda, siendo así que siempre tiene un sentido; la otra consiste en creer que este sentido y este objeto son, a nivel de cualidad, plenos y determinados. Y lo mismo este segundo error que el primero provienen del prejuicio del mundo. Nosotros construimos mediante la óptica y la geometría el fragmento del mundo cuya imagen puede formarse, a cada momento, sobre nuestra retina. Todo lo que se sale de este perímetro, que no se refleja en ninguna superficie sensible, no actúa más sobre nuestra visión de lo que actúa la luz sobre nuestros ojos cerrados. Tendríamos que percibir, pues, un segmento del mundo cercado de límites precisos, rodeado de una zona negra, colmado sin lagunas de cualidades, subtendido por unas relaciones de magnitud determinadas como las que existen en la retina. Pues bien, la experiencia no ofrece nada parecido y nunca comprenderemos, a partir del mundo, qué es un *campo visual*. Si es posible trazar un perímetro visual a base de aproximar paulatinamente al centro los estímulos laterales, los resultados de la medición varían de un momento a otro sin llegar nunca a determinar el momento en el que un estímulo, primeramente visto, deja de serlo. La región que rodea el campo visual no es fácil de describir, pero no es, con toda seguridad, ni negra ni gris. Se da aquí una *visión indeterminada*, una *visión de no sé qué*, y, de llegar hasta el límite, lo que está detrás de mi espalda no carece de presencia visual. Los dos segmentos de la ilusión de Müller-Lyer (fig. 1) no son ni iguales ni desiguales; es en el mundo objetivo que esta alternativa se impone.[3] El campo visual es ese medio contextual en el que las nociones contradictorias se entrecruzan porque los objetos —las rectas de Müller-Lyer— no están ubicados en el terreno del ser, en donde sería posible una comparación, sino captados, cada uno de ellos, en su contexto privado, como si no pertenecieran al mismo universo.

3. KOFFKA, *Psychologie*, p. 530.

Los psicólogos han tenido siempre mucho cuidado en ignorar esos fenómenos. En el mundo tomado en sí todo está determinado. Sí, hay espectáculos confusos, como un paisaje en un día de niebla, pero nosotros admitimos precisamente que ningún paisaje real es en sí confuso. Sólo para nosotros lo es. El objeto, dirán los psicólogos, nunca es ambiguo, solamente la falta de atención lo vuelve tal. Los límites del campo visual no son variables, y hay un momento en el que el objeto que se aproxima empieza decididamente a ser visto, pero pasa que no lo «notamos».[4] Mas la

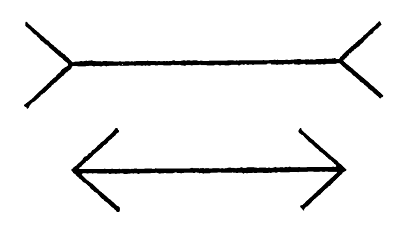


Fig. 1.

idea de atención, como haremos ver más ampliamente, no tiene en su favor ningún testimonio de la consciencia. Es una hipótesis auxiliar forjada para salvar el prejuicio del mundo objetivo. Nos es preciso reconocer lo indeterminado como un fenómeno positivo. Es dentro de esta atmósfera que se presenta la cualidad. El sentido que ésta encierra es un sentido equívoco; se trata de un valor expresivo más que de una significación lógica. La cualidad determinada, por medio de la cual quería el empirismo definir la sensación, es un objeto, no un elemento, de la consciencia; y objeto tardío de una consciencia científica. Es a este doble título que oculta, más que revela, la subjetividad.

Las dos definiciones de la sensación que acabamos de intentar sólo en apariencia eran directas. Acabamos de ver que estaban modeladas sobre el objeto percibido —en lo que estaban de acuerdo con el sentido común que también delimita lo sensible por medio de las condiciones objetivas de que depende. Lo visible es aquello que se capta *con* los ojos, lo sensible aquello que se capta *por medio* de los sentidos. Sigamos la idea de sensación en este dominio[5] y veamos en qué se convierten, en el primer grado de

4. Traducimos el «take notice» o el «bemerken» de los psicólogos.

5. No hay por qué rechazar la discusión (como hace, por ejemplo, JASPERS. *Zur Analyse der Trugwahrnehmungen*) oponiendo a una psicología explicativa, que consideraría la génesis de los fenómenos, una psicología descriptiva que los «comprendería». El psicólogo siempre ve la consciencia como situada en un cuerpo en medio del mundo; para él, la serie estímulo-impresión-percepción es una secuencia de acontecimientos a cuyo término comienza la per-

reflexión que es la ciencia, este «por medio de», este «con» y la noción de órgano de los sentidos. A falta de una experiencia de la sensación, ¿encontramos, cuando menos, en sus causas y en su génesis objetiva, razones para mantenerla como concepto explicativo? La fisiología, a la que acude el psicólogo como a una instancia superior, se encuentra en el mismo apuro que la psicología. También ella empieza situando su objeto en el mundo y tratándolo como un fragmento de extensión. El *comportamiento* se encuentra así ocultado por el reflejo, la elaboración y puesta en forma de los estímulos, por una teoría longitudinal del funcionamiento nervioso, que a cada elemento de la situación hace corresponder, en principio, un elemento de la reacción.[6] Como la teoría del arco reflejo, la fisiología de la percepción empieza admitiendo un trayecto anatómico que conduce de un *receptor* determinado, por medio de un *transmisor* definido, a un aparato grabador, también especializado.[7] Dado el mundo objetivo, se suele admitir que éste confía a los órganos de los sentidos unos mensajes que deben ser vehiculados, y descifrados, de forma que reproduzcan en nosotros el texto original. De donde, en principio, una correspondencia puntual y una conexión constante entre el estímulo y la percepción elemental. Pero esta «hipótesis de constancia»[8] entra en conflicto con los datos de la consciencia y los psicólogos que la admiten no pueden menos de admitir su carácter teórico.[9] Por ejemplo, la fuerza del sonido le hace perder, según en qué condiciones, altura; la adición de líneas auxiliares convierte en desiguales dos figuras objetivamente iguales;[10] una región coloreada nos parece del mismo color en toda su superficie, cuando los topes cromáticos de las diferentes regiones de la retina deberían hacer que fuese roja ahí, naranja más allá, acromática incluso en algunos casos.[11] Estos casos, en

---

cepción. Cada consciencia ha nacido en el mundo y cada percepción es un nuevo nacimiento de la consciencia. Dentro de esta perspectiva, los datos «inmediatos» de la percepción pueden siempre recusarse como simples apariencias y como productos complejos de una génesis. El método descriptivo no puede adquirir un derecho propio más que desde el punto de vista transcendental. Pero, incluso desde este punto de vista, queda por entender cómo la consciencia se descubre inserta en una naturaleza o cómo se manifiesta tal a sí misma. Lo mismo para el filósofo que para el psicólogo hay siempre un problema de génesis, y el único método posible es seguir en su desarrollo científico la explicación causal para precisar su sentido y situarla en su verdadero lugar dentro del conjunto de la verdad. Por eso no se encontrará aquí ninguna *refutación*, sino un esfuerzo por comprender las dificultades propias del pensamiento causal.

6. Ver *La Structure du Comportement*, cap. I.

7. Traducimos, más o menos, la serie «Empfänger-Uebermittler-Empfinder», de que habla J. STEIN, *Ueber die Veränderung der Sinnesleistungen und die Entstehung von Trugwahrnehmungen*, p. 351.

8. KOEHLER, *Ueber unbemerkte Empfindungen und Urteilstäuschungen*.

9. STUMPF lo hace de forma expresa. Cf. KOEHLER, *id.*, p. 54.

10. *Id.*, pp. 57-58; cf. pp. 58-66.

11. R. DEJEAN, *Les Conditions objectives de la Perception visuelle*, pp. 60 y 83.

los que el fenómeno no va de par con el estímulo, ¿habrá que mantenerlos en el cuadro de la ley de constancia y explicarlos por factores adicionales —la atención y el juicio—, o habrá que rechazar la ley? Cuando el rojo y el verde, presentados conjuntamente, dan un resultante gris, se admite que la combinación central de los estímulos puede dar lugar inmediatamente a una sensación diferente de lo que exigirían los estímulos objetivos. Cuando la magnitud aparente de un objeto varía con su distancia aparente, o su color aparente con los recuerdos que del mismo tenemos, se acepta que «los procesos sensoriales no son inaccesibles a unas influencias centrales».[12] En tal caso, lo «sensible» no puede definirse ya como efecto inmediato de un estímulo exterior. ¿No se aplicará la misma conclusión a los tres primeros ejemplos que hemos citado? Si la atención, si una consigna más precisa, si el reposo, si el ejercicio prolongado acaban reduciendo unas percepciones conformes a la ley de constancia, esto no prueba su valor general, ya que, en los ejemplos citados, la primera apariencia tenía un carácter sensorial lo mismo que los resultados obtenidos al final, y que la cuestión está en saber si la percepción atenta, la concentración del sujeto en un punto del campo visual —por ejemplo la «percepción analítica» de las dos líneas principales, de la ilusión de Müller-Lyer—, en vez de revelar la «sensación normal», no sustituyen el fenómeno original con un montaje excepcional.[13] La ley de constancia no puede ampararse, contra el testimonio de la consciencia, de ninguna experiencia crucial en la que no esté ya implicada; y cada vez que creemos establecerla, la damos por supuesta.[14] Si volvemos a los fenómenos, nos mostrarán que la aprehensión de una cualidad, exactamente como la de una magnitud, va vinculada a todo un contexto perceptivo, y los estímulos no nos dan el medio indirecto que buscábamos para delimitar un estrato de impresiones inmediatas. Ahora bien, cuando se busca una definición «objetiva» de la sensación, no es únicamente el estímulo físico lo que se sustrae. El aparato sensorial, tal como se lo representa la fisiología moderna, no es ya apropiado para el papel de «transmisor» que la ciencia clásica le hacía desempeñar. Las lesiones no corticales de los aparatos táctiles rarifican, indudablemente, los puntos sensibles a lo caliente, a lo frío o a la presión, y disminuyen la sensibilidad de los puntos conservados. Pero, de aplicar al aparato lesionado un excitante suficientemente extenso,

12. STUMPF, citado por KOEHLER, *id.*, p. 58.
13. KOEHLER, *id.*, pp. 58-63.
14. Justo es añadir que éste es el caso para todas las teorías y que en ninguna parte se da una experiencia crucial. Por la misma razón no puede refutarse rigurosamente, en el terreno de la inducción, la hipótesis de la constancia, que se desacredita por ignorar los fenómenos y no permitir comprenderlos. Por lo demás, todavía falta, para descubrir a aquellos y juzgar a ésta el que la hayamos, primero, «dejado en suspenso».

vuelven a aparecer las sensaciones específicas; la elevación de los topes se compensa con una exploración más enérgica de la mano.[15] En el grado elemental de la sensibilidad se entrevé una colaboración de los estímulos parciales entre sí y del sistema sensorial con el sistema motor que, en una constelación fisiológica variable, mantiene a la sensación constante, e impide definir el proceso nervioso como simple transmisión de un mensaje dado. La destrucción de la función visual, cualquiera que sea el emplazamiento de las lesiones, sigue la misma ley: primero, todos los colores quedan afectados[16] y pierden su saturación. Luego el espectro se simplifica, se reduce a cuatro y en seguida a dos colores; por fin se llega a una monocromasia en gris, sin que el color patológico sea nunca identificable a un color normal cualquiera. Así, tanto en las lesiones centrales como en las lesiones periféricas, «la pérdida de sustancia nerviosa tiene por efecto, no solamente un déficit de ciertas cualidades, sino el paso a una estructura menos diferenciada y más primitiva.»[17] A la inversa, el funcionamiento normal ha de entenderse como un proceso de integración en el que no se copia de nuevo, sino se constituye, el texto del mundo exterior. Y si intentamos captar la «sensación» en la perspectiva de los fenómenos corpóreos que la preparan, lo que hallaremos no será un individuo psíquico, función de ciertas variables conocidas, sino una formación ya vinculada a un conjunto y dotada de un sentido, que sólo en grado se distingue de las percepciones más complejas y que, por lo tanto, en nada nos ayuda en nuestra delimitación del sensible puro. No existe una definición fisiológica de la sensación y, más generalmente, no existe una psicología fisiológica autónoma porque ya el acontecimiento fisiológico obedece a unas leyes biológicas y psicológicas. Durante mucho tiempo se ha creído encontrar en el condicionamiento periférico una manera segura de deslindar *(repérer)* las funciones psíquicas «elementales» y distinguirlas de las funciones «superiores» menos estrictamente vinculadas a la infraestructura corporal. Un análisis más exacto descubre que estas dos clases de funciones se entrecruzan. Lo elemental ya no es aquello que, mediante adición, constituirá el todo, como tampoco es una simple ocasión para el todo de constituirse. El acontecimiento elemental está ya revestido de un sentido, y la función superior sólo realizará un modo de existencia más integrado o una adaptación más válida, utilizando y sublimando las operaciones subordinadas. De modo recíproco, «la experiencia sensible es un proceso vital, tanto como la procreación, la respira-

15. J. Stein, *op. cit.*, pp. 357-359.
16. El daltonismo no prueba que ciertos aparatos estén encargados, y lo estén sólo ellos, de la «visión» del rojo y del verde, porque un daltónico consigue reconocer el rojo si se le presenta un amplio plano coloreado o si se hace durar la presentación del color. *Id.*, p. 365.
17. Weizsacker, citado por Stein, *id.*, p. 364.

ción o el crecimiento».[18] La psicología y la fisiología no son ya, por lo tanto, dos ciencias paralelas, sino dos determinaciones del comportamiento, la primera concreta y la segunda abstracta.[19] Decíamos que, cuando el psicólogo pide al fisiólogo una definición «por las causas» de la sensación, éste encuentra al respecto sus propias dificultades. Ahora vemos por qué. El fisiólogo tiene que liberarse del prejuicio realista de que todas las ciencias toman prestado al sentido común y que estorba su desarrollo. El cambio de sentido de las palabras «elemental» y «superior» en la fisiología moderna anuncia un cambio de filosofía.[20] También el sabio debe aprender a criticar la idea de un mundo exterior en sí, pues los mismísimos hechos le sugieren que abandone la idea de un cuerpo como transmisor de mensajes. Lo sensible es aquello que se capta *con* los sentidos; pero actualmente sabemos que este «con» no es sin más instrumental, que el aparato sensorial no es un conductor, que incluso en la periferia la impresión fisiológica está empeñada en relaciones antaño consideradas centrales.

Una vez más, la reflexión —cual sea la reflexión segunda de la ciencia— oscurece lo que se creía estar muy claro. Nos figuramos saber qué es sentir, ver, oír, y ahora resulta que estos términos presentan una serie de problemas. Se nos invita a remontarnos a las mismísimas experiencias que los mismos designan para definirlos de nuevo. La noción clásica de sensación no era un concepto de reflexión, sino un producto tardío del pensamiento vuelto hacia los objetos, el último término de la representación del mundo, el más alejado de las fuentes constitutivas y, por eso mismo, el menos claro. Es inevitable el que, en su esfuerzo general de objetivación, la ciencia acabe representándose el organismo humano como un sistema físico frente a unos estímulos definidos por sus propiedades físico-químicas; trate de reconstruir sobre esta base la percepción efectiva[21] y cerrar el ciclo del conocimiento científico a base de descubrir las leyes según las cuales se produce el conocimiento, de fundar una ciencia objetiva de la subjetividad.[22] Pero es asimismo inevitable el que esta tentativa acabe en fracaso. Si nos referimos a las investigaciones objetivas, descubrimos, primero, que las condiciones exteriores del campo sensorial no lo determinan, a éste, parte por

18. *Id.*, p. 354.
19. Respecto de todos estos puntos, cf. *La Structure du Comportement*, en particuar pp. 52 ss. y 65 ss.
20. GELB, *Die Farbenkonstanz der Sehdinge*, p. 595.
21. «Las sensaciones son, ciertamente, productos artificiales, pero no arbitrarios; son las totalidades parciales últimas en que la "actitud analítica" puede descomponer las estructuras naturales. Consideradas desde este punto de vista, contribuyen al conocimiento de las estructuras y, por lo tanto, los resultados del estudio de las sensaciones, correctamente interpretados, son un elemento importante de la psicología de la percepción.» KOFFKA, *Psychologie*, página 548.
22. Cf. GUILLAUME, *L'Objectivité en Psychologie*.

parte, y que sólo intervienen a base de posibilitar una organización autóctona —es lo que la Gestalttheorie hace ver—; vemos luego que en el organismo la estructura depende de variables como el sentido biológico de la situación —que ya no son variables físicas—, de forma que el conjunto escapa a los instrumentos conocidos del análisis físico-matemático para abrirse a otro tipo de inteligibilidad.[23] Si ahora nos volvemos, como se hace aquí, hacia la experiencia perceptiva, observamos que la ciencia no consigue construir más que un simulacro de subjetividad: introduce unas sensaciones que son cosas allí donde la experiencia demuestra que existen ya unos conjuntos significativos; somete el universo fenomenal a unas categorías que solamente se entienden acerca del universo de la ciencia. Exige que dos líneas percibidas, al igual que dos líneas reales, sean iguales o desiguales, que un cristal percibido tenga un número determinado de lados,[24] sin ver que lo propio de lo percibido es la admisión de la ambigüedad, lo «movido», el dejarse modelar por su contexto. En la ilusión de Müller-Lyer una de las líneas deja de ser igual a la otra sin ser «desigual»: es diferente. Eso es, una línea objetiva aislada y la misma línea dentro de una figura dejan de ser, para la percepción, «la misma». En estas dos funciones solamente la puede identificar una percepción analítica, o sea, una percepción no natural. Igualmente, lo percibido comporta unas lagunas que no son simples «impercepciones». Con la vista o el tacto puedo conocer un cristal en cuanto cuerpo «regular» sin haber contado, siquiera tácitamente, sus lados; puedo estar familiarizado con una fisonomía sin haber visto nunca, por sí mismo, el color de unos ojos. La teoría de la sensación, que compone todo saber a base de cualidades determinadas, nos construye unos objetos expurgados de todo equívoco, puros, absolutos, ideal del conocimiento más que sus temas efectivos. Esa teoría no se adapta más que a la superestructura tardía de la consciencia. Y es ahí que «aproximativamente se realiza la idea de sensación».[25] Las imágenes que el instinto proyecta ante sí, las que la tradición re-crea en cada generación, o sencillamente los sueños, se presentan, en principio, con los mismos derechos que las percepciones propiamente dichas; y la percepción verdadera, actual y explícita, se distingue poco a poco de los fantasmas mediante un trabajo crítico. La palabra indica una *dirección*, más que una función primitiva.[26] Sabemos que la constan-

23. Cf. *La Structure du Comportement*, cap. III.

24. KOFFKA, *Psychologie*, pp. 530 y 549. [«Movido», «*bougé*», eso es, como en una fotografía (*N. del T.*).]

25. M. SCHELER, *Die Wissenformen und die Gesellschaft*, p. 412.

26. *Id.*, p. 397: «El hombre se aproxima más que el animal a una imagen ideal y exacta, el adulto más que el niño, los hombres más que las mujeres, el individuo más que el miembro de una colectividad, el hombre que piensa histórica y sistemáticamente más que el hombre movido por una tradición, "preso" en la misma e incapaz de transformar en objeto, mediante la constitución del

cia de la magnitud aparente de unos objetos, dadas unas distancias variables, o la de su color, bajo diferentes iluminaciones, son más perfectas en el niño que en el adulto.[27] Eso equivale a decir que la percepción está más estrictamente vinculada al excitante local en su estado tardío que en su estado precoz; que en el adulto se ajusta más a la teoría de la sensación que en el niño. Es como una red cuyos nudos aparecen cada vez con mayor nitidez.[28] Se ha dado del «pensamiento primitivo» un cuadro que únicamente se comprende si se relacionan las respuestas de los primitivos, sus enunciados y la interpretación que de los mismos da el sociólogo, con el fondo de experiencia perceptiva que todos ellos quieren traducir.[29] Lo que impide que se articulen los conjuntos espaciales, temporales y numéricos en términos manejables, distintos e identificables es ora la adherencia de lo percibido a su contexto, su viscosidad por así decir, ora la presencia en el mismo de algo positivamente indeterminado. Pues bien, es este dominio preobjetivo lo que debemos explorar en nosotros mismos si queremos comprender el sentir.

---

recuerdo, el medio en el que está preso, de objetivarlo, de localizarlo en el tiempo y poseerlo en la distancia del pasado.»

27. HERING, JAENSCH.

28. SCHELER, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, p. 412.

29. Cf. WERTHEIMER, *Ueber das Denken der Naturvölker*, en *Drei Abhandlungen zur Gestalttheorie*.

II. La «asociación» y la «proyección de los recuerdos»

Una vez introducida, la idea de sensación falsea todo el análisis de la percepción. Dijimos que una «figura» sobre un «fondo» contiene ya mucho más que las cualidades actualmente dadas. Posee unos «contornos» que no «pertenecen» al fondo del que se «destacan»; es estable y de color compacto, mientras que el fondo es ilimitado, de incierto color y se «prolonga» debajo de la figura. Las diferentes partes del conjunto —por ejemplo, las partes de la figura más próximas al fondo— poseen, así, además de un color y unas cualidades, un *sentido* particular. La cuestión estriba en saber de qué este sentido está hecho, qué quieren decir los vocablos «borde» y «contorno», qué ocurre cuando un conjunto de cualidades se *aprehende* en calidad de figura sobre un fondo. Ahora bien, una vez introducida como elemento del conocimiento, la sensación no nos deja elegir la respuesta. Un ser que pudiese sentir —en el sentido de coincidir absolutamente con una impresión o con una cualidad— no podría tener otro modo de conocimiento. El que una cualidad, una región roja, signifique algo —que, por ejemplo, sea captada como una mancha sobre un fondo—, quiere decir que el rojo no es únicamente este color cálido, experimentado, vivido, en el que me pierdo; que anuncia, sin encerrarla, alguna otra cosa, que ejerce una función de conocimiento y que sus partes componen, juntas, una totalidad a la que cada una se vincula sin abandonar su lugar. En adelante el rojo no sólo estará presente ante mí, sino que me representará algo, y lo que representará no será poseído como una «parte real» de mi percepción, sino que únicamente se enfocará como una «parte intencional».[1] Mi mirada no se funde en el contorno o en la mancha como hace en el rojo materialmente tomado: los recorre o los domina. Para recibir una significación en sí que la penetre de verdad, para integrarse en un «contorno» vinculado al conjunto de la «figura» e independiente del «fondo», la sensación puntual tendría que dejar de ser una coincidencia absoluta y, por consiguiente, dejar de ser como sensación. Si admitimos un «sentir» en sentido clásico, la significación de lo sensible no podrá consistir más que en otras sensaciones presentes o virtuales. Ver una figura sólo puede ser la posesión simultánea

1. La expresión es de Husserl. La idea ha sido tomada de nuevo, en profundidad, por M. PRADINES, *Philosophie de la Sensation*, I, en particular pp. 152 ss.

de las sensaciones puntuales que forman parte de la misma. Cada una de ellas continúa siendo lo que es, un contacto ciego, una impresión; el conjunto se vuelve «visión» y forma un cuadro ante nosotros porque aprendemos a pasar más rápidamente de una impresión a otra. Un contorno no es más que una suma de visiones locales, y la consciencia de un contorno es un ser colectivo. Los elementos sensibles de que está hecho no pueden perder la opacidad que los define como sensibles para abrirse a una conexión intrínseca, a una ley de constitución común. Pongamos tres puntos, *A*, *B*, *C*, tomados en el contorno de una figura (fig. 1);

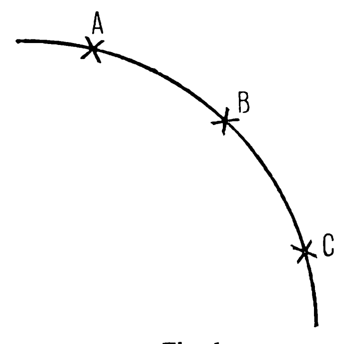


Fig. 1.

su orden en el espacio es su manera de coexistir bajo nuestros ojos y esta coexistencia —por muy próximos que elija los puntos— es la suma de sus existencias separadas, la *posición de A*, *más* la *posición de B*, *más* la *posición de C*. Podría ocurrir que el empirismo abandonase este lenguaje atomicista y hablara de bloques de espacio o de bloques de duración; añadiese a una experiencia de las cualidades una experiencia de las relaciones. Ello en nada cambiaría su doctrina. O bien el bloque de espacio es recorrido y examinado por una mente —en cuyo caso se abandona al empirismo, toda vez que la consciencia ya no se define por la impresión—; o bien este bloque de espacio se da cual una impresión —en cuyo caso está tan cerrado a una coordinación más extensa como la impresión puntual de la que primero hablábamos.

Ahora bien, un contorno no es únicamente el conjunto de los datos presentes: éstos evocan otros datos que los completan. Cuando digo que tengo delante de mí una mancha roja, el sentido del vocablo «mancha» me lo proporcionan una serie de experiencias anteriores a lo largo de las cuales he aprendido a utilizar el vocablo en cuestión. La distribución en el espacio de los tres puntos, *A*, *B*, *C* evoca otras distribuciones análogas, y digo que veo un círculo. El recurso a la experiencia adquirida

tampoco cambia en nada la tesis empirista. La «asociación de ideas» que hace aparecer de nuevo la experiencia pasada sólo puede restituir unas conexiones extrínsecas, de las cuales ella sólo puede ser una porque la experiencia originaria no comportaba otras. Una vez definida la consciencia como sensación, todo modo de consciencia deberá tomar prestada a la sensación su claridad. La palabra *círculo*, la palabra *orden*, únicamente han podido designar en las experiencias anteriores a las que hago referencia la manera concreta como nuestras sensaciones se distribuían ante nosotros, cierta ordenación de hecho, una manera de sentir. Si los tres puntos, *A, B, C,* se encuentran en un círculo, el trayecto *AB* se «parece» al trayecto *BC*, pero este parecido únicamente quiere decir que, de hecho, el uno hace pensar en el otro, lo recuerda. El trayecto *A, B, C* se parece a otros trayectos circulares recorridos por mis ojos; pero esto sólo quiere decir que despierta el recuerdo de aquéllos y hace que se manifieste su imagen. Nunca dos términos pueden *identificar*se, reconocerse o comprenderse como siendo el *mismo* —lo cual supondría que su ecceidad ha sido superada—; sólo pueden asociarse indisolublemente entre sí y sustituirse en todas partes el uno al otro. El conocimiento se presenta como un sistema de sustituciones en donde una impresión anuncia otras impresiones sin nunca dar razón de ellas; en donde las palabras dejan esperar unas sensaciones como deja el ocaso esperar la noche. La significación de lo percibido no es más que una constelación de imágenes que empiezan a reaparecer sin razón alguna. Las imágenes o sensaciones más simples son, en último análisis, todo cuanto cabe comprender en las palabras, los conceptos son una manera complicada de designarlas, y por ser las imágenes unas impresiones indecibles, comprender es una impostura o una ilusión; el conocimiento nunca apresa sus objetos, que se implican mutuamente, y la mente funciona como una máquina de calcular[2] que ignora por qué sus resultados son verdaderos. La sensación no admite más filosofía que el nominalismo, eso es, la reducción del *sentido* al *contrasentido* del parecido confuso o al *sinsentido (nonsens)* de la sensación por contigüidad.

Pues bien, las sensaciones y las imágenes que deberían empezar y terminar todo el conocimiento jamás aparecen sino en un horizonte de sentido, y la significación de lo percibido, lejos de ser el resultado de una asociación, se presupone, por el contrario, en todas las asociaciones, ora se trate de la sinopsis de una figura presente, ora de la evocación de antiguas experiencias. Nuestro campo perceptivo está constituido por «cosas» y «huecos entre las cosas».[3] Las partes de algo no están vincu-

2. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, cap. I, *Prolegomena zur einen Logik*, página 68.
3. Ver por ejemplo, KOEHLER, *Gestalt Psychology*, pp. 164 ss.

ladas entre sí por una simple asociación exterior, resultado de su solidaridad constatada durante los movimientos del objeto. Primero, yo veo como cosas unos conjuntos que nunca he visto moviéndose: casas, el sol, montañas. Si se quiere extender al objeto inmóvil una noción adquirida en la experiencia de los objetos móviles, será preciso que la montaña presente en su aspecto efectivo algún carácter que funde su reconocimiento como cosa y justifique esta transferencia. Pero entonces este carácter bastará, sin transferencia, para explicar la segregación del campo. Ni siquiera la unidad de los objetos ordinarios que el niño puede manejar y desplazar se reduce a la constatación de su solidez. Si nos pusiésemos a ver como cosas los intervalos entre las mismas, el aspecto del mundo cambiaría tan sensiblemente como el del acertijo en el momento en que descubro al «conejo» o al «cazador».

No se trataría de los mismos elementos vinculados de modo diferente, de las mismas asociaciones, diferentemente asociadas, del mismo texto dotado de otro sentido, de la misma materia bajo otra forma, sino, a decir verdad, de otro mundo. No existen datos indiferentes que empezarían a formar conjuntamente una cosa porque ciertas contigüidades o semejanzas de hecho los asociarían; es, al revés, porque percibimos un conjunto como cosa que la actitud analítica puede ver en él semejanzas o contigüidades. Ello no quiere decir solamente que sin la percepción del todo ni siquiera se nos ocurriría *observar* la semejanza o la contigüidad de sus elementos, sino también que no formarían, literalmente, parte del mismo mundo y que en modo alguno existirían. El psicólogo, que siempre piensa la consciencia dentro del mundo, cuenta la semejanza y la contigüidad de los estímulos en el número de las condiciones objetivas que determinan la constitución de un conjunto. Los estímulos más cercanos o los más similares, dice él,[4] o los que, aunados, dan el mejor equilibrio al espectáculo, tienden, mediante la percepción, a unirse en la misma configuración. Pero este lenguaje es engañoso porque contrapone los estímulos objetivos, que pertenecen al mundo percibido e incluso al mundo segundo que la consciencia científica construye, a la consciencia perceptiva que la psicología ha de describir en conformidad con la experiencia directa. El pensamiento anfibio del psicólogo está siempre en peligro de introducir nuevamente en su descripción unas relaciones que pertenecen al mundo objetivo. Así ha podido creerse que la ley de contigüidad y la ley de semejanza de Wertheimer imponían la contigüidad y la semejanza objetivas de los asociacionistas como principios constitutivos de la percepción. En realidad, para la descripción pura —y la teoría de las Formas quiere

4. Wertheimer, por ejemplo (leyes de proximidad, de semejanza y ley de la «buena forma»).

ser una—, la contigüidad y la semejanza de los estímulos no son anteriores a la constitución del conjunto. La «buena forma» no se realiza porque sería buena en sí en un cielo metafísico, sino que es buena porque se realiza en nuestra experiencia. Las supuestas condiciones de la percepción sólo devienen anteriores a la percepción cuando, en lugar de describir el fenómeno perceptivo como primera apertura cara al objeto, suponemos a su alrededor un contexto en el que estén ya inscritas todas las explicitaciones y verificaciones que obtendrá la percepción analítica, justificadas todas las normas de la percepción efectiva —un lugar de la verdad, un *mundo*. Procediendo así despojamos a la percepción de su función esencial, la de fundar o inaugurar el conocimiento, y la vemos a través de sus resultados. Si nos limitamos a los fenómenos, la unidad de la cosa en la percepción no se construye por asociación, antes bien, condición de la asociación, precede a los datos confirmativos que la verifican y determinan; esta unidad de la cosa se precede a sí misma. Si ando por una playa hacia un barco embarrrancado, y si su chimenea o su arboladura se confunden con el bosque que bordea la duna, habrá un momento en que estos detalles se unirán vivamente con el barco soldándose al mismo. A medida que me acercaba no percibí aquellas semejanzas o proximidades que acabarían reuniendo en un diseño continuo la superestructura del barco. Sólo experimenté que el aspecto del objeto iba a cambiar, que algo acechaba en esta tensión, como en las nubes acecha la tormenta. De pronto el espectáculo se reorganiza dando satisfacción a mi imprecisa espera. Luego, como justificación del cambio, reconozco la semejanza y la contigüidad de lo que llamo los «estímulos» —o sea, los fenómenos más determinados, obtenidos a corta distancia, y de los que yo compongo el mundo «verdadero». «¿Cómo no vi que estos elementos leñosos formaban cuerpo con el barco? Y sin embargo eran de su mismo color, se ajustaban muy bien a su superestructura.» Pero estas razones de bien percibir no estaban dadas como razones antes de la percepción correcta. La unidad del objeto se funda en el presentimiento de un orden al acecho que, de pronto, dará respuesta a unos interrogantes sólo latentes en el paisaje, resuelve un problema que solamente estaba planteado bajo forma de vaga inquietud, organiza unos elementos que no pertenecían hasta entonces al mismo universo y que, por tal razón, como dijera profundamente Kant, no podían asociarse. Al ponerlos en el mismo terreno, el del objeto único, la sinopsis posibilita la contigüidad y la semejanza entre ellos; una impresión nunca puede, de por sí, asociarse a otra.

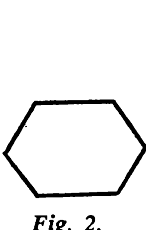
Tampoco tiene el poder de reavivar otras impresiones. Si lo hace, será a condición de estar, primero, *comprendida* en la perspectiva de la experiencia pasada en donde se encontraba coexistiendo con aquellas impresiones que se trata de reavivar. Tome-

mos una serie de sílabas emparejadas,[5] y que la segunda sea una rima ensordecida de la primera (dak-tak); y otra serie, en que la segunda sílaba se obtenga invirtiendo la primera (bed-deb); si las dos series se han aprendido de memoria y si, en una experiencia crítica, se da como consigna uniforme el «buscar una rima ensordecida», se notará en seguida que el individuo debe esforzarse más para encontrar una rima ensordecida de *bed* que para encontrar una sílaba neutra. Pero si la consigna consiste en cambiar la vocal de las sílabas propuestas, este trabajo no sufrirá retraso. Luego no son fuerzas asociativas las que incidían en la primera experiencia crítica, ya que, de existir, tendrían que haber incidido en la segunda. La verdad es que, situado ante unas sílabas frecuentemente asociadas con rimas ensordecidas, el individuo, en lugar de verdaderamente rimar, se beneficia de su experiencia y pone en marcha una «intención de reproducción»,[6] de forma que, al llegar a la segunda serie de sílabas, en donde la consigna no concuerda ya con las formaciones realizadas en las experiencis de adiestramiento, la intención de reproducción no puede menos que conducir a cometer errores. Cuando se propone al individuo, en la segunda experiencia crítica, que cambie la vocal de la sílaba inductora, como se trata de una labor que nunca figuró en las experiencias de adiestramiento, no puede emplear el recurso de la reproducción y en esas condiciones las experiencias quedan sin efecto. La asociación, pues, nunca interviene como fuerza autónoma, no es nunca el vocablo propuesto, como causa eficiente, el que «induce» la respuesta, sino que sólo actúa haciendo probable o tentadora una intención de reproducción, opera en virtud del sentido que ha tomado en el contexto de la experiencia antigua y sugiriendo el recurso a ella, es eficaz en la medida que el sujeto reconoce este vocablo, lo capta bajo el aspecto o la fisonomía del pasado. Si, por fin, se quiere hacer intervenir la asociación por semejanza en lugar de la simple contigüidad, se verá aún que, para evocar una imagen antigua a la que efectivamente se parece, a la percepción presente hay que *ponerla en forma,* de manera que resulte capaz de ser portadora de esta semejanza. Lo mismo si ha visto 5 veces como 540 la figura 2, un individuo sabrá reconocerla casi tan fácilmente en la figura 3, en donde se encuentra «camuflada», pero sin reconocerla siempre de forma constante en esta figura 3. Por el contrario, el individuo que busca en la figura 3 otra figura oculta (sin saber, por otra parte, cuál) la encontrará más a prisa y con mayor frecuencia que un sujeto pasivo, con una experiencia igual. La semejanza no es, pues, como tampoco lo es la coexistencia, una fuerza en tercera perso-

5. K. Lewin, *Vorbemerkungen über die psychischen Kräfte und Energien und über die Struktur der Seele.*
6. «Set to reproduce», Koffka, *Principles of Gestalt Psychology,* p. 581.

na que dirigiría una circulación de imágenes o de «estados de conciencia». La figura 2 no es evocada por la figura 3, o sólo lo es si uno ha visto en la figura 3 una «figura 2 posible», lo que equivale a decir que la semejanza efectiva no nos dispensa de buscar cómo se ha convertido en posible gracias a la organización presente de la figura 3, que la figura «inductora» debe revestir el mismo sentido que la figura inducida antes de evocar el recuerdo de aquélla, y que, finalmente, el pasado de hecho no lo importa dentro de la percepción presente un mecanismo de asociación, sino que lo despliega la misma consciencia presente.

Se puede ver, así, lo que valen las fórmulas habituales referentes al «papel de los recuerdos en la percepción». Incluso fuera del empirismo se habla de las «aportaciones de la memoria».[8] Se repite que «percibir es recordar». Se hace ver que en la lectura de un texto la rapidez de la mirada convierte en lacunares las impresiones retinianas, y que los datos sensibles han de com-



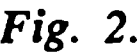


Fig. 2.

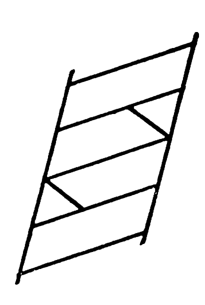


Fig. 3.

pletarse, *pues*, mediante una proyección de recuerdos.[9] Un paisaje o un periódico vistos al revés nos representarían la visión originaria, el paisaje y el periódico vistos normalmente no siendo claros más que gracias a lo añadido por los recuerdos. «A causa de la disposición inhabitual de las impresiones no puede ya ejercerse la influencia de las causas psíquicas.»[10] Uno no se pregunta por qué unas impresiones, dispuestas de otro modo, convierten en ilegible el periódico, en irrecognoscible el paisaje: para completar la percepción los recuerdos precisan que la fisionomía de los datos los haga posibles. Antes de toda aportación de la memoria, lo que se ve en aquel momento debe organizarse de forma que me ofrezca un cuadro en donde yo pueda reconocer mis experiencias anteriores. De este modo, el recurso a los re-

7. GOTTSCHALDT, *Ueber den Einfluss der Erfahrung auf die Wahrnehmung von Figuren.*
8. BRUNSCHVICG, *L'Expérience humaine et la Causalité physique*, p. 466.
9. BERGSON, *L'Énergie spirituelle, L'Effort intellectuel*, por ejemplo, p. 184.
10. Cf., por ejemplo, EBBINGHAUS, *Abriss der Psychologie*, pp. 104s.

cuerdos presupone aquello que, supuestamente, explica: la puesta en forma de los datos, la imposición de un sentido al caos sensible. En el momento en que la evocación de los recuerdos se hace posible, resulta ya superflua, pues el trabajo que de ella se espera está ya hecho. Lo mismo diríamos de este «color del recuerdo» *(Gedächtnisfarbe)* que, según otros psicólogos, acaba por sustituir al color presente de los objetos, de modo que nosotros los vemos «a través de los lentes» de la memoria.[11] La cuestión radica en saber qué es lo que actualmente despierta el «color del recuerdo». Éste es evocado, dice Hering, cada vez que volvemos a ver un objeto ya conocido, «*o creemos volverlo a ver*». Pero ¿en razón de qué lo creemos? ¿Qué es lo que, en la percepción actual, nos enseña que se trata de un objeto ya conocido, dado que, por hipótesis, sus propiedades se modifican? Si se quiere que el reconocimiento de la forma o de la magnitud impliquen la del color, estamos dentro de un círculo, pues la magnitud y la forma aparentes se modifican también y el reconocimiento, una vez más, no puede resultar del despertar de los recuerdos, sino que debe precederlo. Éste no va, en ninguna parte, del pasado al presente, y la «proyección de los recuerdos» no pasa de ser una mala metáfora que esconde un reconocimiento más profundo, ya efectuado. Asimismo, en fin, la ilusión del corrector no puede comprenderse como la fusión de algunos elementos verdaderamente leídos con unos recuerdos que se mezclarían con aquellos hasta el punto de no distinguirse ya de los mismos. ¿Cómo la evocación de los recuerdos podría llevarse a cabo sin la guía que ofrece el aspecto de los datos propiamente sensibles; y de estar dirigida, para qué sirve tal evocación, pues que, en tal caso, la palabra tiene ya su estructura o su fisionomía antes de tomar nada del tesoro de la memoria? Es evidentemente el análisis de las ilusiones lo que ha acreditado la «proyección de los recuerdos», según un razonamiento sumario que es más o menos el siguiente: la percepción ilusoria no puede apoyarse en los «datos presentes» porque yo leo «deducción» allí donde el papel trae «destrucción». La letra *d*, que ha desplazado al grupo *str*, como no puede proceder de la visión, ha de venir de alguna parte. Se dirá que de la memoria. De este modo, en un cuadro plano algunas sombras y luces bastan para dar relieve; en un acertijo unas ramas de árbol sugieren un gato, algunas líneas confusas en las nubes, un caballo. Pero la experiencia pasada no puede revelarse como causa de la ilusión más que luego de haberla sufrido; ha sido preciso que la experiencia presente tomara, primero, forma y sentido para evocar justamente este recuerdo y no otros. Es, pues, bajo mi mirada actual que nacen el caballo, el gato, la palabra modificada, el relieve. Las sombras y luces del cuadro proporcionan el relieve mimando «el

11. Herling, *Grundzüge der Lehre vom Lichtsinn*, p. 8.

fenómeno originario del relieve»,[12] en el que sombras y luces estaban investidas de una significación espacial autóctona. Para que yo pueda encontrar un gato en el acertijo, es necesario «que la unidad de significación "gato" prescriba ya de alguna manera los elementos del dato que debe retener, y aquellos que debe ignorar, la actividad coordinadora».[13] La ilusión nos engaña precisamente haciéndose pasar por una percepción auténtica, en la que la significación nace en la cuna de lo sensible, sin que venga de otra parte; imita esta experiencia privilegiada en la que el sentido recubre exactamente lo sensible, se articula visiblemente o se profiere en él; imita esa norma perceptiva; no puede, luego, nacer de un *encuentro* entre lo sensible y los recuerdos; y la percepción menos aún. La «proyección de los recuerdos» las vuelve incomprensibles, a las dos. Efectivamente, si una cosa percibida estuviera compuesta de sensaciones y recuerdos, únicamente vendría determinada por el concurso de los recuerdos, no habría nada en ella que pudiese limitar la invasión de éstos, no solamente tendría este halo de «movido» que siempre la acompaña —ya lo dijimos—, sino que sería incaptable, siempre huidiza y al borde de la ilusión. *A fortiori*, la ilusión nunca podría ofrecer el aspecto firme y definitivo que una cosa acaba tomando, pues, al carecer la percepción de este aspecto, ya no nos engañaría. Si se admite, finalmente, que los recuerdos no se proyectan de por sí en las sensaciones, y que la consciencia los contrapone al dato presente para sólo retener aquellos que con el mismo se ajustan, se admite un texto originario que lleva en sí su sentido y lo contrapone al de los recuerdos: este texto es la percepción. En una palabra, es una equivocación creer que con la «proyección de los recuerdos» introduzcamos una actividad mental en la percepción y, de esta forma, nos situemos a las antípodas del empirismo. La teoría no pasa de ser una consecuencia, una corrección tardía e ineficaz del empirismo; admite sus postulados, comparte sus dificultades y, lo mismo que aquél, oculta los fenómenos en lugar de hacerlos comprensibles. El postulado consiste, una vez más, en *deducir* el dato a partir de lo que pueden proporcionar los órganos de los sentidos. Por ejemplo, en la ilusión del corrector, se reconstituyen los elementos efectivamente vistos según los movimientos de los ojos, la velocidad de lectura y el tiempo necesario para la impresión retiniana. Luego, desgajando estos datos teóricos de la percepción total, se obtienen los «elementos evocados», tratados, a su vez, como cosas mentales. Se construye la percepción con estados de consciencia, del mismo modo que se construye una casa con piedras, y se imagina una química mental que fusione estos materiales en un todo compacto. Como toda teoría empirista, ésta no describe más que

12. SCHELER, *Idole der Selbsterkenntnis*, p. 72.
13. *Ibid.*

procesos ciegos que jamás pueden ser el equivalente de un conocimiento, porque, en este acervo de sensaciones y recuerdos, no hay *nadie que vea*, que pueda experimentar la concordancia del dato con lo evocado —y, de modo correlativo, no hay ningún objeto firme que ningún sentido defienda contra la pululación de los recuerdos. Hay que rechazar, pues, un postulado que todo lo oscurece. La fisura entre el dato, o lo dado, y lo evocado según las causas objetivas, es arbitrario. Volviendo a los fenómenos, se encuentra como estrato fundamental un conjunto ya grávido de un sentido irreductible: no de sensaciones lacunares, entre las que se incrustarían unos recuerdos, sino la fisionomía, la estructura del paisaje o de la palabra, espontáneamente conforme con las intenciones del momento al igual que con las experiencias anteriores. Entonces se descubre el verdadero problema de la memoria en la percepción, conexo con el problema general de la consciencia perceptiva. Se trata de comprender cómo con el tiempo la consciencia puede, por su propia vida y sin desembocar en un inconsciente mítico de los materiales complementarios, alterar la estructura de sus paisajes; cómo en cada instante su experiencia antigua está presente ante ella bajo la forma de un horizonte que ella puede reabrir, si lo toma por tema de conocimiento, en un acto de rememoración, pero que también puede dejarlo «al margen», y que, así, el horizonte inmediatamente proporciona a lo percibido una atmósfera y una significación presentes. Un campo constantemente a disposición de la consciencia y que, por eso mismo, envuelve y encubre todas sus percepciones, una atmósfera, un horizonte o, si uno prefiere, unos «montajes» dados que le asignan una situación temporal: tal es la presencia del pasado que posibilita los actos distintos de percepción y rememoración. Percibir no es experimentar una multitud de impresiones que conllevarían unos recuerdos capaces de completarlas; es ver cómo surge, de una constelación de datos, un sentido inmanente sin el cual no es posible hacer invocación ninguna de los recuerdos. Recordar no es poner de nuevo bajo la mirada de la consciencia un cuadro del pasado subsistente en sí, es penetrar en el horizonte del pasado y desarrollar progresivamente sus perspectivas encapsuladas hasta que las experiencias que aquél resume sean cual vividas nuevamente en su situación temporal. Percibir no es recordar.

Las relaciones «figura» y «fondo», «algo» y «nada», «cosa» y «no-cosa», el horizonte del pasado, serían, pues, estructuras de consciencia irreductibles a las cualidades que en ellas aparecen. El empirismo siempre guardará el recurso consistente en tratar a este *a priori* como resultado de una química mental. Admitirá que toda cosa se ofrece sobre un fondo que no es una cosa: el presente entre dos horizontes de ausencia, pasado y futuro. Pero, continuará, estas significaciones son derivadas. La «figura» y el «fondo», la «cosa» y su «inmediación», el «presente» y el «pasa-

do», todos estos términos, resumen la experiencia de una perspectiva espacial y temporal que se reduce, finalmente, al desvanecimiento del recuerdo o al de las impresiones marginales. Pero si, una vez formadas en la percepción de hecho, las estructuras tienen más sentido del que puede ofrecer la cualidad, no debo conformarme con este testimonio de la consciencia y reconstruiré aquellas estructuras teóricamente con el auxilio de las impresiones cuyas relaciones expresan. En este plano, el empirismo no es refutable. Porque rechaza el testimonio de la reflexión y engendra, asociando unas impresiones exteriores, las estructuras que nosotros tenemos consciencia de comprender pasando del todo a las partes, no hay ningún fenómeno que pueda citarse como prueba crucial en contra del mismo. De manera general, no puede refutarse a base de describir unos fenómenos, un pensamiento que se ignora a sí mismo y se instala en las cosas. Los átomos del físico siempre parecerán más reales que la figura histórica y cualitativa de este mundo, los procesos físico-químicos más reales que las formas orgánicas, los átomos psíquicos del empirismo más reales que los fenómenos percibidos, los átomos intelectuales, o las «significaciones» de la Escuela de Viena, más reales que la consciencia, mientras se querrá construir la figura de este mundo, la vida, la percepción, el espíritu, en vez de reconocer, como fuente próxima e instancia última de nuestros conocimientos al respecto, la *experiencia* que de ellos tenemos. Esta conversión de la mirada, que invierte las relaciones del claroscuro, debe llevarla a cabo cada uno, y luego, la abundancia de fenómenos que esa conversión hace comprensibles la justificarán. Sin embargo, estos fenómenos eran inaccesibles antes de ella, y dada la descripción que de los mismos se hace, el empirismo siempre podrá objetar que no *comprende*. En este sentido, la reflexión es un sistema de pensamientos tan cerrado como la locura, con la diferencia de que aquélla se comprende a sí misma y comprende al loco, mientras que el loco no comprende a aquélla. Ahora bien, si el campo fenomenal es realmente un mundo nuevo, el pensamiento natural nunca lo ignora por completo: está presente ante el mismo como horizonte, la misma doctrina empirista es un ensayo de análisis de la consciencia. A título de «paramitia» es útil indicar todo cuanto las construcciones empiristas hacen incomprensible y todos los fenómenos originales que camuflan. Ésas nos ocultan, primero, el «mundo cultural» o el «mundo humano» en el que, no obstante, transcurre casi toda nuestra vida. Para la mayoría de nosotros la naturaleza no es más que un ser vago y lejano, contencionado por las ciudades, las calles, las casas y, sobre todo, la presencia de otros hombres. Ahora bien, para el empirismo los objetos «culturales» y los rostros deben su fisionomía, su poder mágico, a unas transferencias y a unas proyecciones de recuerdos; el mundo humano sólo tiene sentido por accidente. Nada hay en el aspecto

sensible de un paisaje, de un objeto o de un cuerpo, que lo predestine a tener un aire «alegre» o «triste», «vivaracho» o «apagado», «elegante» o «grosero». Al definir una vez más lo que percibimos por las propiedades físicas y químicas de los estímulos que pueden afectar a nuestros aparatos sensoriales, el empirismo excluye de la percepción aquella ira o aquel dolor que, sin embargo, yo puedo leer en un rostro, aquella religión cuya esencia no dejo de captar en la vacilación o la reticencia, aquella ciudad cuya estructura, no obstante, conozco en la actitud de sus habitantes o en el estilo de un monumento. No puede haber un *espíritu objetivo*: la vida mental se retira en unas consciencias aisladas y entregadas a la sola introspección, en lugar de desplegarse, como aparentemente hace, en el espacio humano compuesto por aquellos con quienes discuto o con quienes vivo, por el lugar de mi trabajo o el de mi felicidad. La alegría y la tristeza, la vivacidad y el embotamiento son datos de la introspección; y si con ellas revestimos los paisajes o los demás hombres es por haber constatado en nosotros mismos la coincidencia de estas percepciones interiores con unos signos exteriores asociados con las mismas por los azares de nuestra organización. La percepción, así empobrecida, se convierte en una pura operación de conocimiento, una grabación progresiva de unas cualidades y de su desarrollo más habitual, y el sujeto perceptor se encuentra frente al mundo como el sabio frente a sus experiencias. Si, por el contrario, admitimos que todas estas «proyecciones», todas estas «asociaciones», todas estas «transferencias», se fundan en algún carácter intrínseco del objeto, el «mundo humano» deja de ser una metáfora para volver a ser lo que en efecto es, el medio y como la *patria* de nuestros pensamientos. El sujeto perceptor deja de ser un sujeto pensante «acósmico» y la acción, el sentimiento, la voluntad, siguen por explorar como unas maneras originales de plantear un objeto, porque «un objeto se revela atractivo o repelente, antes de revelarse negro o azul, circular o cuadrado».[14] Pero el empirismo no deforma únicamente la experiencia, al hacer del mundo cultural una ilusión, cuando es el alimento de nuestra existencia. El mundo natural es, a su vez, desfigurado, y por las mismas razones. Lo que reprochamos al empirismo no es el que lo haya tomado como primer tema de análisis, pues es muy cierto que todo objeto cultural remite a un fondo de naturaleza sobre el que se manifiesta y que, por lo demás, puede ser confuso y lejano. Nuestra percepción presiente bajo el cuadro la presencia próxima de la tela, la del cemento que se deshace bajo el monumento, la del actor que se fatiga bajo el personaje. Pero la naturaleza de que habla el empirismo es una suma de estímulos y cualidades. De una naturaleza tal es absurdo pretender que sea, siquiera en intención,

14. KOFFKA, *The Growth of the Mind*, p. 320.

el objeto primero de nuestra percepción: es muy posterior a la experiencia de los objetos culturales o, mejor, es uno de ellos. Tendremos, pues, que redescubrir el mundo natural y su modo de existencia que no se confunde con el del objeto científico. El que el fondo continúe debajo la figura, se *vea* debajo la figura, pese a que ésta lo recubra, este fenómeno que envuelve todo el problema de la *presencia* del objeto, también lo camufla la filosofía empirista —que trata esta parte del fondo como si fuera invisible— en virtud de una definición fisiológica de la visión, y la reduce a la condición de simple cualidad sensible por suponer que viene dada por una imagen, eso es, por una sensación debilitada. De manera más general, los objetos reales que no forman parte de nuestro campo visual únicamente pueden estar presentes ante nosotros por medio de imágenes, y por eso no son más que «posibilidades permanentes de sensaciones». Si abandonamos el postulado empirista de la prioridad de los contenidos, estamos en libertad para reconocer el modo de existencia singular del objeto que está detrás nuestro. No es que el niño histérico que se vuelve «para ver si el mundo está aún detrás suyo» [15] esté falto de imágenes, lo que ocurre es que el mundo percibido perdió para él la estructura original que hace que los aspectos ocultos sean, para el hombre normal, tan ciertos como los aspectos visibles. Sí, una vez más, el empirista puede siempre construir equivalentes aproximados de todas esas estructuras a base de ir agregando átomos psíquicos. Pero el inventario del mundo percibido, expuesto en los capítulos siguientes, nos lo revelará cada vez más como una especie de ceguera mental y como el sistema menos capaz de agotar la experiencia revelada, mientras que la reflexión comprende su verdad subordinada situándola a su debido lugar.

15. SCHELER, *Idole der Selbsterkenntnis*, p. 85.

III. La «atención» y el «juicio»

Hasta ahora hemos dirigido la discusión de los prejuicios clásicos contra el empirismo. A decir verdad, no era únicamente al empirismo que apuntábamos. Importa hacer ver, ahora, que su antítesis intelectualista se sitúa en el mismo terreno que él. Uno y otro toman por objeto de análisis el mundo objetivo que no es primero ni según el tiempo ni según su sentido; uno y otro son incapaces de expresar la manera particular como constituye su objeto la consciencia perceptiva. Los dos mantienen sus distancias respecto de la percepción en lugar de adherirse a la misma.

Una manera de evidenciarlo sería estudiando la historia del concepto de atención. Éste se deduce, para el empirismo, de la «hipótesis de constancia», eso es, como explicamos ya, de la prioridad del mundo objetivo. Incluso si lo que percibimos no responde a las propiedades objetivas del estímulo, la hipótesis de la constancia obliga a admitir que las «sensaciones normales» están ya ahí. Precisa, pues, que sean no-percibidas, y se llamará atención a la función que las revela, como ilumina un proyector los objetos ya preexistentes en la sombra. El acto de atención no crea, pues, nada, y lo que precisamente hace surgir las percepciones o las ideas capaces de responder a los interrogantes que me planteaba es un milagro natural —como decía, más o menos, Malebranche. Dado que el *bemerken* o el *take notice* no es causa eficiente de las ideas que pone de manifiesto, es el mismo en todos los actos de atención, como la luz del proyector es la misma cualquiera que sea el paisaje iluminado. La atención es, luego, un poder general e incondicionado en cuanto cada momento puede dirigirse indiferentemente a todos los contenidos de la consciencia. Estéril en todas partes, no lograría estar *interesada* en ninguna. Para vincularla a la vida de la consciencia, habría que mostrar cómo una percepción despierta la atención, y, luego, cómo la atención la desarrolla y enriquece. Habría que describir una conexión interna, y el empirismo sólo dispone de conexiones externas, sólo puede yuxtaponer estados de consciencia. El sujeto empirista, desde el instante en que se le permite una iniciativa —y ésta es la razón de ser de una teoría de la atención—, solamente puede recibir una libertad absoluta. El intelectualismo parte, por el contrario, de la fecundidad de la atención: como yo tengo consciencia de obtener por medio de ella la verdad del objeto, la atención no hace suceder, de ma-

nera fortuita, un cuadro a otro. El nuevo aspecto del objeto se subordina a sí el antiguo, expresando todo lo que éste quería decir. La cera es, desde el principio, un fragmento de extensión flexible y mutable; lo que ocurre es, simplemente, que yo lo sé de forma clara o confusa «según que mi atención se dirija más o menos a las cosas que están en ella y de que está compuesta».[1] Porque experimento en la atención una dilucidación *del* objeto, es necesario que el objeto percibido encierre ya la estructura inteligible que aquélla libera. Si la consciencia encuentra el círculo geométrico en la fisionomía circular de un plato, es por haberla puesto ya en él. Para tomar posesión del saber atento, le basta volver en sí, en el sentido en que se dice que vuelve en sí un hombre desvanecido. De modo recíproco, la percepción no atenta o delirante es un sopor, un semisueño. Sólo puede describirse con negaciones, su objeto carece de consistencia; los únicos objetos de que puede hablarse son los de la consciencia despierta. Sí, radica en nosotros un principio constante de distracción y vértigo que es nuestro cuerpo. Mas nuestro cuerpo no tiene el poder de hacernos ver aquello que no existe; sólo puede hacernos creer que lo vemos. En el horizonte la luna no es, ni se ve, más grande que en el zenit: si la miramos atentamente, por ejemplo a través de un tubo de cartón o de una lente, veremos que su diámetro aparente se mantiene constante.[2] La percepción distraída no contiene nada más que la percepción atenta, nada diferente a la misma. Así, la filosofía no tiene por qué tomar en cuenta el prestigio de la apariencia. La consciencia pura y liberada de los obstáculos que ella aceptaba crearse, el mundo verdadero sin mezcla de ensueño, están a la disposición de cada uno. No tenemos por qué analizar el acto de atención como paso de la confusión a la claridad, porque la confusión no es nada. La consciencia no empieza a ser más que determinando un objeto, e incluso los fantasmas de una «experiencia interna» únicamente son posibles tomándolos en préstamo a la experiencia externa.

No hay, pues, una vida privada de la consciencia, y a la consciencia no se opone más obstáculo que el caos, que no es nada. Pero, en una consciencia que todo lo constituye, o mejor, que posee eternamente la estructura inteligible de todos sus objetos, lo mismo que en la consciencia empirista que nada constituye, la atención sigue siendo un poder abstracto, ineficaz, porque no tiene nada que hacer. La consciencia está tan íntimamente vinculada a los objetos de que se distrae como a aquellos por los que se interesa, y el excedente de claridad del acto de atención no inaugura ninguna nueva relación. Vuelve a ser, pues, una luz que no se diversifica con los objetos que ilumina, y, una vez más,

1. *II. Méditation*, AT, IX, p. 25.
2. ALAIN, *Système des Beaux-Arts*, p. 343.

se sustituyen con actos vacíos de atención «los modos y las direcciones específicas de la intención».[3] El acto de atención es, en fin, incondicionado, puesto que tiene indiferentemente todos los objetos a su disposición, como lo era el *Bemerken* de los empiristas, porque todos los objetos eran para él trascendentes. ¿Cómo podría un objeto actual entre todos excitar un acto de atención, dado que la consciencia los posee a todos? Lo que le faltaba al empirismo era la conexión interna del objeto y el acto que éste pone en marcha. Lo que le falta al intelectualismo es la contingencia de las ocasiones del pensar. En el primer caso la consciencia es demasiado pobre, y en el segundo, demasiado rica, para que fenómeno alguno pueda *solicitarla*. El empirismo no ve que tenemos necesidad de saber aquello que buscamos, pues de otro modo no lo buscaríamos; y el intelectualismo no ve que tenemos necesidad de ignorar lo que buscamos, pues de otro modo, una vez más, tampoco lo buscaríamos. Ambos concuerdan en que ni el uno ni el otro capta la consciencia *en acto de aprender*, no toman en cuenta esta ignorancia circunscrita, esta intención aún «vacía», pero ya determinada, que es la atención. Tanto si la atención obtiene lo que busca gracias a un milagro renovado, como si lo posee de antemano, en ambos casos se pasa por alto la constitución del objeto. Tanto si es una suma de cualidades o un sistema de relaciones, por el hecho de ser, es necesario que el objeto sea puro, transparente, impersonal, y no imperfecto, verdad para un momento de mi vida y de mi saber, tal como emerge a la consciencia. La consciencia perceptiva se confunde con las formas exactas de la consciencia científica y lo indeterminado no entra en la definición del espíritu. Pese a las intenciones del intelectualismo, ambas doctrinas tienen pues en común esta idea de que la atención no crea nada, como sea que tanto un mundo de impresiones en sí como un universo de pensamiento determinante se sustraen, por igual, a la acción del espíritu.

Contra esta concepción de un sujeto ocioso, el análisis de la atención en los psicólogos adquiere el valor de una toma de consciencia, y la crítica de la «hipótesis de constancia» se profundizará en una crítica del creer dogmático en el «mundo», tomado como realidad en sí en el empirismo, y como término inmanente del conocimiento en el intelectualismo. La atención supone, en principio, una transformación del campo mental, una nueva manera, para la consciencia, de estar presente ante sus objetos. Pongamos el acto de atención por el que yo preciso la ubicación de cierto punto de mi cuerpo que alguien está tocando. El análisis de ciertas perturbaciones de origen central, que imposibilitan la localización, revela la operación profunda de la consciencia. Head hablaba, sumariamente, de un «debilitamiento local

3. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, t. III, *Phänomenologie der Erkenntnis*, p. 200.

de la atención». En realidad, no se trata ni de la destrucción de uno o varios «signos locales», ni del fallo de un poder secundario de aprehensión. La condición primera de la perturbación es una disgregación del campo sensorial, que cesa de mantenerse fijo mientras el sujeto percibe, se mueve siguiendo los movimientos de exploración y se reduce cuando se le interroga.[4] Una *ubicación vaga*: este fenómeno contradictorio revela un espacio preobjetivo en el que se da la extensión, puesto que el sujeto no confunde los varios puntos del cuerpo simultáneamente tocados; pero no se da posición unívoca, porque de una percepción a otra no subsiste ningún cuadro espacial fijo. La primera operación de la atención es, pues, la de crearse un *campo*, perceptivo o mental, que uno pueda «dominar» *(Ueberschauen)*, en el que unos movimientos del órgano explorador, las evoluciones del pensamiento, sean posibles sin que la consciencia pierda sucesivamente sus adquisiciones y se pierda a sí misma en las transformaciones por ella provocadas. La posición precisa del punto tocado será la invariante de los sentimientos diversos que del mismo tengo según la orientación de mis miembros y mi cuerpo, el acto de atención puede fijar y objetivar esta invariante porque se ha situado a distancia respecto de los cambios de la apariencia. La atención, en cuanto actividad general y formal, pues, no existe.[5] En cada caso hay cierta libertad que adquirir, cierto espacio mental que tomar en cuenta. Queda por poner de manifiesto el objeto de la atención. Se trata aquí, literalmente, de una creación. Por ejemplo, se sabe hace mucho tiempo que durante los nueve primeros meses de su vida, el niño no distingue lo coloreado y lo acromático más que de forma global; luego, las regiones coloreadas se articulan en tintes «cálidos» y tintes «fríos» y, finalmente, se llega al detalle de los colores. Pero los psicólogos[6] admitían que sólo la ignorancia o la confusión de los nombres impide al niño el distinguir los colores. El niño había de ver verde allí donde *lo hay*; lo que se necesitaba era prestar atención y aprehender sus propios fenómenos. La razón está en que los psicólogos no habían conseguido representarse un mundo en el que los colores fuesen indeterminados, un color que no fuese una cualidad precisa. La crítica de estos prejuicios permite, por el contrario, ver el mundo de los colores como una formación segunda, basada en una serie de distinciones «fisionómicas»: la de los tintes «cálidos» y «fríos», la de lo «coloreado» y lo «no coloreado». No podemos comparar estos fenómenos que sustituyen en el niño al color con ninguna cualidad determinada; como tampoco los colores «extraños» del enfermo pueden identificarse

4. J. STEIN, *Ueber die Veränderungen der Sinnesleistungen und die Entstehung von Trugwahrnehmungen*, pp. 362, 383.
5. E. RUBIN, *Die Nichtexistenz der Aufmerksamkeit*.
6. Cf., por ejemplo PETERS, *Zur Entwicklung der Farbenwahrnehmung*, páginas 152-153.

con ninguno de los colores del espectro.[7] La primera percepción de los colores propiamente dichos es, pues, un cambio de estructura de la consciencia,[8] el establecimiento de una nueva dimensión de la experiencia, el despliegue de un *a priori*. Pues bien, es a partir del modelo de estos actos originarios que debe concebirse la atención, puesto que una atención segunda, que se limitase a recordar un saber ya adquirido, nos remitiría de nuevo a la adquisición. Prestar atención no es únicamente clarificar más unos datos preexistentes, es realizar en los mismos una nueva articulación a base de tomarlos por *figuras*.[9] Estos datos no están preformados más que como *horizontes*, constituyen en verdad nuevas regiones del mundo total. Es precisamente la estructura original que aportan aquello que pone de manifiesto la identidad del objeto antes y después del acto de atención. Una vez adquirido el color cualidad, y solamente gracias a él, los datos anteriores aparecen como preparaciones de la cualidad. Una vez la idea de ecuación adquirida, las igualdades aritméticas aparecen como variedades de la misma ecuación. Es precisamente trastornando los datos que el acto de atención se vincula a los actos anteriores y la unidad de la consciencia se construye, así, progresivamente, mediante una «síntesis de transición». El milagro de la consciencia estriba en poner de manifiesto, mediante la atención, unos fenómenos que restablecen la unidad del objeto en una nueva dimensión en el momento en que los mismos fenómenos la rompen. Así la atención no es ni una asociación de imágenes, ni un retorno hacia sí de un pensamiento que ya es maestro de sus objetos, sino la constitución activa de un objeto nuevo que explicita y tematiza lo que hasta entonces solamente se ofrecía a título de horizonte indeterminado. Al mismo tiempo que pone en marcha la atención, el objeto es, a cada instante, captado y puesto de nuevo bajo su dependencia. Nada más suscita el «acontecimiento cognoscente» que lo transformará, gracias al sentido todavía ambiguo que, para que éste lo determine, él le ofrece, hasta el punto de ser él su «motivo»,[10] no su causa. Pero, al menos, el acto de atención se encuentra arraigado en la vida de la consciencia, y se comprende que salga de su libertad de indiferencia para darse un objeto actual. Este paso de lo indeterminado a lo determinado, esta prosecución, a cada instante, de su propia historia en la unidad de un sentido nuevo, es el mismísimo pensamiento. «La obra del espíritu solamente existe en acto.»[11] El resultado del acto de atención no está en su comienzo. Si la luna no me parece más grande en el horizonte que en

7. Cf. *supra*, p. 31.
8. Koehler, *Ueber unbemerkte Empfindungen...*, p. 52.
9. Koffka, *Perception*, pp. 561 ss.
10. E. Stein, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, pp. 35 ss.
11. Valéry, *Introduction à la poétique*, p. 40.

el zenit, cuando la miro a través de una lente o de un canuto de cartón, no puede concluirse[12] que también en visión libre sea la apariencia invariable. El empirismo cree eso porque no se ocupa de lo que uno ve, sino de lo que debería ver de acuerdo con la imagen retiniana. El intelectualismo lo cree porque describe la percepción de hecho de acuerdo con los datos de la percepción «analítica» y atenta en la que, en efecto, la luna vuelve a tomar su *verdadero* diámetro aparente. El mundo exacto, enteramente determinado, es aún lo primero que se plantea, no ya, sin duda, como la causa de nuestras percepciones, sino como su fin inmanente. Si el mundo tiene que ser posible, es necesario que esté implicado en el primer bosquejo de consciencia, como tan netamente lo dice la deducción trascendental.[13] Por esa razón, la luna no tiene por qué aparecer más grande de lo que es en el horizonte. La reflexión psicológica nos obliga, por el contrario, a volver a situar el mundo exacto en su cuna de consciencia, a preguntarnos cómo es posible la idea misma del mundo o de la verdad exacta, a buscar su surgir primero en la consciencia. Cuando miro libremente, según la actitud natural, las partes del campo actúan unas sobre otras y *motivan* esta enorme luna en el horizonte, esta magnitud sin medida que, no obstante, es una magnitud. Hay que poner la consciencia en presencia de su vida irrefleja en las cosas y despertarla a su propia historia que estaba olvidando, he ahí el verdadero papel de la reflexión filosófica, y así es como se llega a una teoría cierta de la atención.

El intelectualismo se proponía, ciertamente, descubrir por medio de la reflexión la estructura de la percepción, en lugar de explicarla por el juego combinado de las fuerzas asociativas y de la atención; pero su visión de la percepción no es aún directa. Lo veremos mejor examinando el papel que en su análisis desempeña la noción de *juicio*. El juicio se introduce con frecuencia como *aquello que falta a la sensación para hacer posible una percepción*. Ya no se supone la sensación como elemento real de la consciencia. Pero cuando se quiere delinear la estructura de la percepción, se hace pasando una vez más sobre el punteado de las sensaciones. El análisis se ve dominado por esta noción empirista, aun cuando no se admita más que como límite de la consciencia y sirva únicamente para manifestar un poder de vinculación del cual ella representa nada menos que lo contrario. El intelectualismo vive de la refutación del empirismo y el juicio tiene frecuentemente como función anular la dispersión posible de las sensaciones.[14] El análisis reflexivo se establece lle-

12. Como hace ALAIN, *Système des Beaux- Arts*, p. 343.
13. En las páginas siguientes se verá mejor por qué la filosofía kantiana es, por decirlo como Husserl, una filosofía «mundana» y dogmática. Cf. FINK, *Die phänomenologische Philosophie Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, pp. 531 ss.
14. «La Naturaleza de Hume tenía necesidad de una razón kantiana (...)

vando hasta sus consecuencias las tesis realista y empirista y demostrando su antítesis por el absurdo. Pero en esta reducción al absurdo, no se toma necesariamente contacto con las operaciones efectivas de la consciencia. Queda la posibilidad de que la teoría de la percepción, si arranca idealmente de una intuición ciega, desemboque por compensación en un concepto vacío, hueco, y que el juicio, contrapartida de la sensación pura, vuelva a reducirse a una función general de vinculación indiferente a sus objetos, o que incluso vuelva a convertirse en una fuerza psíquica que podría averiguarse por sus efectos. El célebre análisis del pedazo de cera, de cualidades como el olor, el color, el sabor, salta a la posibilidad de una infinidad de formas y posiciones, posibilidad que se encuentra más allá del objeto percibido y no define sino la cera del físico. Para la percepción ya no hay cera cuando todas las propiedades sensibles han desaparecido, y es la ciencia lo que supone una materia que se conserva. La cera «percibida», con su original manera de existir, su permanencia que no es aún la identidad exacta de la ciencia, su «horizonte interior»,[15] de variación posible según la forma y la magnitud, su color mate que anuncia la blandura, su blandura que anuncia un ruido sordo cuando la golpeo, la estructura perceptiva del objeto; todo esto se pierde de vista porque se precisan unas determinaciones de orden predicativo para vincular unas cualidades totalmente objetivas y cerradas sobre sí mismas. Los hombres que veo desde una ventana los oculta el sombrero, el abrigo, y su imagen no puede dibujarse en mi retina. Así, pues, yo no los veo; estimo que están ahí.[16] En cuanto se define la visión a lo empirista, como posesión de una cualidad inscrita en el cuerpo por el estímulo,[17] la más pequeña ilusión —por cuan-

---

y el Hombre de Hobbes tenía necesidad de una razón práctica kantiana, si es que una y otro tenían que acercarse a la experiencia natural efectiva.» SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik*, p. 62.

15. Cf. HUSSERL, *Erfahrung und Urteil* por ejemplo, p. 172.

16. DESCARTES, *IIe Méditation*. «...No olvido decir que veo hombres, como digo que veo cera; y no obstante ¿qué es lo que veo desde esta ventana sino unos sombreros y unos abrigos que pueden encubrir a espectros o a hombres fingidos que no se mueven sino por medio de resortes? Pero yo juzgo que son hombres de verdad...» AT, IX, p. 25.

17. «Aquí aún el relieve parece como si saltara a la vista; sin embargo es una conclusión a partir de una apariencia que en modo alguno se parece a un relieve, a saber, de una diferencia entre las apariencias de las mismas cosas para cada uno de nuestros ojos.» ALAIN, *Quatre-vingt-un chapitres sur l'esprit et les passions*, p. 19. Por lo demás, ALAIN (*id.*, p. 17) remite a HELMHOTZ, *Optique physiologique* que siempre sobrentiende la hipótesis de la constancia y en donde el juicio sólo interviene para colmar las lagunas de la explicación fisiológica. Cf. además, *id.*, p. 23: «Resulta bastante evidente que, a propósito de este horizonte de bosques, la vista nos lo presenta no alejado, sino azulado, gracias a la interposición de capas de aire.» Eso está claro si se define la visión por su estímulo corporal o por la posesión de una cualidad, ya que en tal caso puede aquella darnos el azul y no la distancia que es una relación, sin que ello sea propiamente *evidente*, o sea, atestiguado por la cons-

to da al objeto unas propiedades que éste no tiene en mi retina— basta para establecer que la percepción es un juicio.[18] Como tengo dos ojos, tendría que ver el objeto doble, y si no percibo más que uno es porque, con el auxilio de las dos imágenes, construyo la idea de un objeto único a distancia.[19] La percepción deviene una «interpretación» de los signos que la sensibilidad va proporcionando en conformidad con los *estímulos* corporales,[20] una «hipótesis» que el espíritu hace para «explicarse sus impresiones».[21] Mas también el juicio —introducido para explicar el exceso de la percepción en las impresiones retinianas, en lugar de ser el mismo acto de percibir, captado desde el interior por una reflexión auténtica— vuelve a devenir un simple «factor» de la percepción, encargado de proporcionar aquello que el cuerpo no proporciona; en lugar de ser una actividad trascendental, se convierte, una vez más, en una simple actividad lógica de conclusión.[22] De esta forma nos vemos arrastrados fuera de la reflexión y construimos la percepción en lugar de revelar su funcionamiento propio; una vez más, no atinamos en la operación primordial que impregna de sentido lo sensible y que presupone así toda mediación lógica como toda causalidad psicológica. El resultado es que el análisis intelectualista acaba por volver incomprensibles los fenómenos perceptivos para cuya aclaración se elaboró. Mientras el juicio pierde su función constitutiva y se convierte en un principio explicativo, las palabras «ver», «oír», «sentir», pierden toda significación, ya que la más mínima visión rebasa la impresión pura, entrando así bajo la rúbrica general

ciencia. La consciencia se asombra, precisamente, al descubrir en la percepción de la distancia unas relaciones anteriores a toda estimación, a todo cálculo, a toda conclusión.

18. «Lo que demuestra que aquí yo juzgo, es que los pintores saben darme esta percepción de una montaña lejana imitando las apariencias del caso sobre la tela.» ALAIN, *op. cit.*, p. 14.

19. «Vemos los objetos dobles porque tenemos dos ojos, pero no prestamos atención a estas imágenes dobles, más que para sacar de este hecho unos conocimientos referentes a la distancia o al relieve del objeto único que por su medio percibimos.» LAGNEAU, *Célèbres leçons*, p. 105. Y en general: «Hay que buscar, primero, cuáles son las sensaciones elementales que pertenecen a la naturaleza del espíritu humano; el cuerpo humano nos representa esta naturaleza.» *Id.*, p. 75. «Yo he conocido a alguien —dice Alain— que no quería admitir que nuestros ojos nos presenten dos imágenes de cada cosa; basta, no obstante, fijar los ojos en un objeto lo bastante próximo, como un lápiz, para que las imágenes de los objetos distantes se desdoblen inmediatamente.» ALAIN, *Quatre-vingt-un chapitres*, pp. 23-24. Lo que no demuestra que antes fuesen dobles. Vemos ahí el prejuicio de la ley de la constancia que exige que los fenómenos correspondientes a las impresiones corpóreas se den incluso allí donde no se constatan.

20. «La percepción es una interpretación de la intuición primitiva, interpretación aparentemente inmediata, pero en realidad adquirida por el hábito, corregida por el razonamiento (...)» LAGNEAU, *Célèbres leçons*, p. 158.

21. *Id.*, p. 160.

22. Cf., por ejemplo ALAIN, *Quatre-vingt-un chapitres*, p. 15: El relieve es algo «pensado, concluido, juzgado o como quiera decirse».

del «juicio». La experiencia ordinaria establece una diferencia muy clara entre el sentir y el juicio. Según ella, el juicio es una toma de posición, se ordena a conocer algo que sea válido para mí en todos los momentos de mi vida y para los demás espíritus existentes o posibles; sentir, por lo contrario, es remitirse a la apariencia sin querer poseerla y saber su verdad. Esta distinción se borra en el intelectualismo, porque el juicio invade todo lo que no sea pura sensación, eso es, lo invade todo. En consecuencia, se recusará en todas partes el testimonio de los fenómenos. Una caja de cartón grande me parece más pesada que una, hecha del mismo cartón, más pequeña, y, limitándome a los fenómenos, diría que ya la *siento* anticipadamente pesada en mi mano. Pero el intelectualismo delimita el sentir mediante la acción de un estímulo real sobre mi cuerpo. Como en este caso no lo hay, habrá que decir que la caja no se siente más pesada, sino que se juzga más pesada, y este ejemplo, al parecer hecho para mostrar el aspecto sensible de la ilusión, sirve, al contrario, para mostrar que no hay conocimiento sensible y que uno siente tal como juzga.[23] Una figura cúbica dibujada sobre papel cambia de aire según que se la vea de un lado y desde arriba, o del otro lado y desde abajo. Incluso si *sé* que se la puede ver de las dos maneras, ocurre que la figura se niega a cambiar de estructura y que mi saber debe aguardar su realización intuitiva. Una vez más, cabría concluir aquí que juzgar no es percibir. Pero la alternativa de la sensación y del juicio obliga a decir que el cambio de la figura, al no depender de «elementos sensibles» que, como los estímulos, se mantengan constantes, sólo puede depender de un cambio de interpretación y que «la concepción del espíritu modifica la percepción misma»,[24] «la apariencia toma forma y sentido en la dirección imperativa *(commandement)*».[25] Pues bien, si vemos aquello que juzgamos, ¿cómo distinguir la verdadera percepción de la falsa? ¿Cómo se dirá, después de esto, que el alucinado o el loco «creen ver lo que en absoluto ven»?[26] ¿Dónde radicará la diferencia entre «ver» y «creer que uno ve»? Si se responde que el hombre sano solamente juzga a partir de unos signos suficientes y sobre una materia plena, será porque hay una diferencia entre el juicio motivado de la percepción verdadera y el juicio hueco de la percepción falsa; y como la diferencia no estriba en la forma, percibir en el sentido pleno de la palabra, que lo opone a imaginar, no es juzgar, es captar un sentido inmanente en lo sensible, anteriormente a todo juicio. Así, pues, el fenómeno de la percepción verdadera ofrece una significación inherente en los signos, de los cuales el juicio no es más que expresión facultativa. El intelectualismo no puede

23. ALAIN, *id.*, p. 18.
24. LAGNEAU, *op. cit.*, pp. 132, 128.
25. ALAIN, *Quatre-vingt-un chapitres*, p. 32.
26. MONTAIGNE. citado por ALAIN, *Système des Beaux-Arts*, p. 15.

hacer comprender ni este fenómeno ni la imitación que del mismo da la ilusión. De forma más general, el intelectualismo es ciego para lo referente al modo de existencia y coexistencia de los objetos percibidos, para aquella vida que atraviesa el campo visual vinculando secretamente sus partes. En la ilusión de Zöllner «veo» las líneas principales inclinadas una sobre otra. El intelectualismo reduce este fenómeno a un simple error: la razón está en que hago intervenir las líneas auxiliares y su relación con las líneas principales, en lugar de sólo comparar las líneas principales. Lo que, en el fondo, ocurre es que me equivoco sobre la consigna, y comparo los dos conjuntos en vez de comparar sus elementos principales.[27] Queda por saber por qué me equivoco en la consigna. «El interrogante debería imponerse: ¿por qué es tan difícil en la ilusión de Zöllner comparar aisladamente las rectas que, según la consigna dada, han de compararse? ¿Por qué se niegan así a dejarse separar de las líneas auxiliares?»[28] Habría que reconocer que, al recibir unas líneas auxiliares, las líneas principales han dejado de ser paralelas, que han perdido este sentido para adquirir otro, que las líneas auxiliares importan en la figura una significación nueva que se queda, sin que se la pueda ya separar, en ella.[29] Es esta significación adherente a la figura, esta transformación del fenómeno, lo que motiva el juicio falso y que, por así decir, está *detrás* de él. Es ella, al mismo tiempo, la que da un sentido a la palabra «ver», más acá del juicio, más allá de la cualidad o de la impresión, y hace reaparecer el problema de la percepción. Si acordamos llamar juicio toda percepción de una relación y reservar el nombre de visión para la impresión puntual, la ilusión es, con toda seguridad, un juicio. Pero este análisis supone, cuando menos idealmente, un estrato de impresión en el que las líneas principales serían paralelas tal como lo son en el mundo, eso es, en el contexto que con medidas constituimos; como también supone una operación segunda que modifica las impresiones haciendo intervenir las líneas auxiliares y falseando así la relación de las líneas principales. Pues bien, la primera fase es pura conjetura, y con ella, el juicio que la segunda da. Se construye una ilusión, pero no se comprende. En este sentido muy general y puramente formal, el juicio no explica la percepción verdadera o falsa más que si se guía por la organización espontánea y la configuración particular de los fenómenos. Verdad es que la ilusión consiste

27. Cf., por ejemplo LAGNEAU, *op. cit.*, p. 134.
28. KOEHLER, *Ueber unbemerkte Empfindungen und Urteilstäuschungen*, página 69.
29. Cf. KOFFKA, *Psychologie*, p. 533: «Uno se siente tentado a decir: el lado de un rectángulo es, no obstante, un trazo. Pero un trazo aislado —como fenómeno y también como elemento funcional—, es algo diferente del lado de un rectángulo. Para limitarnos a una propiedad, el lado de un rectángulo tiene una cara interior y una cara exterior; el trazo aislado, en cambio, tiene dos caras absolutamente equivalentes.»

en empeñar los elementos principales de la figura en unas relaciones auxiliares que rompen el paralelismo. Pero, ¿por qué lo rompen? ¿Por qué dos rectas, hasta entonces paralelas, dejan de formar pareja y el contexto que se les da las arrastra a una posición oblicua? Parece como si ya no formasen parte del mismo mundo. Dos verdaderas oblicuas se sitúan en el mismo espacio que es el espacio objetivo. Pero éstas no se inclinan *actu* una sobre otra, es imposible *ver*las oblicuas si las miramos fijamente. Sólo cuando apartamos la mirada tienden, de una manera sorda, hacia esta nueva relación. Aquí hay, más acá de las relaciones objetivas, una sintaxis perceptiva que se articula según sus propias leyes: la ruptura de las relaciones antiguas y el establecimiento de unas relaciones nuevas, el juicio, no expresan sino el resultado de esta operación profunda del que son una constatación final. Verdadera o falsa, es así como la percepción tiene que constituirse, primero, para que una predicación sea, luego, posible. Bien es verdad que la distancia de un objeto o su relieve no son propiedades del objeto como lo son su color o su peso. Bien es verdad que son relaciones insertas en una configuración de conjunto que, por lo demás, envuelve al peso y al color. Lo que no es verdad es que se construya esta configuración por medio de una «inspección del espíritu». Afirmar eso equivaldría a decir que el espíritu recorre unas impresiones aisladas y progresivamente descubre el sentido de la totalidad, como el sabio determina las incógnitas en función de los datos del problema. Ahora bien, aquí los datos del problema no son anteriores a su solución, y la percepción es precisamente este acto que crea de una vez, junto con la constelación de los datos, el sentido que los vincula —no solamente descubre el sentido que *estos tienen* sino que hace, además, *que tengan un sentido*.

Verdad es que estas críticas sólo hacen referencia a los inicios del análisis reflexivo, y el intelectualismo podría responder que es obligado, para empezar, hablar el lenguaje del sentido común. La concepción del juicio como fuerza psíquica o como mediación lógica y la teoría de la percepción como «interpretación» —este intelectualismo de los psicólogos— no es, en efecto, más que una contrapartida del empirismo, pero prepara una verdadera toma de consciencia. Solamente puede empezarse en la actitud natural, con sus postulados, hasta que la dialéctica interna de estos postulados los destruya. Una vez entendida como interpretación, la sensación, que ha servido como punto de partida, queda definitivamente superada, por estar ya más allá toda consciencia perceptiva. La sensación no es sentida[30] y la consciencia sigue siendo consciencia de un objeto. Llegamos a la sensación cuando, al reflexionar sobre nuestras percepciones, quere-

30. «A decir verdad la pura impresión no se siente, sino que se concibe.» LAGNEAU, *op. cit.*, p. 119.

mos expresar que ellas no son de modo absoluto nuestra obra. La pura sensación, definida por la acción de los *estímulos* sobre nuestro cuerpo, es el «efecto último» del conocimiento, en particular del conocimiento científico, y es gracias a una ilusión, por otro lado natural, que la colocamos al principio y la creemos anterior al conocimiento. Es la manera necesaria y necesariamente engañosa como un espíritu se representa su propia historia.[31] Pertenece al dominio de lo constituido y no al espíritu constituyente. La percepción puede aparecer como interpretación según el mundo o según la opinión. Pero, ¿cómo sería para la consciencia un raciocinio si no existen sensaciones que puedan servirle de premisas; una interpretación, si no hay delante de ella nada por interpretar? Al mismo tiempo que se rebasa, así, junto con la idea de sensación, la de una actividad simplemente lógica, las objeciones que hacíamos poco ha se desvanecen. Preguntábamos qué es ver o sentir, qué distingue del concepto este conocimiento aún preso en su objeto, inherente a un punto del tiempo y del espacio. Pero la reflexión hace ver que no hay aquí nada que comprender. Es un hecho que, primero, me creo rodeado por mi cuerpo, preso en el mundo, situado aquí, ahora. Pero, cuando pienso en ellos, cada uno de estos vocablos está falto de sentido y no plantea, pues, ningún problema: ¿me advertiría yo «rodeado por mi cuerpo», si no estuviera en él tanto como en mí, si no pensara yo mismo esta relación espacial, escapando, así, a la inherencia en el mismo instante en que me la represento? ¿Sabría que estoy preso en el mundo y que estoy situado en él, si verdaderamente estuviera preso y situado en él? En tal caso me limitaría a *ser* donde soy como una cosa,[32] y como yo sé dónde estoy y me veo a mí mismo en medio de las cosas, es que soy una consciencia, un ser singular que no reside en ninguna parte y puede hacerse presente en todas partes intencionalmente. Todo lo que existe existe como cosa o como consciencia, sin que haya medio contextual ninguno. La cosa es un lugar, pero la percepción no está en ninguna parte, ya que, de estar situada, no podría hacer *existir para sí misma* las demás cosas, puesto que se apoyaría en sí como las cosas. La percepción es, pues, el pensamiento de percibir. Su encarnación no ofrece ningún carácter positivo del que deba darse cuenta, y su ecceidad no es más que la ignorancia en que se encuentra de sí misma. El análisis reflexivo se convierte en una doctrina

31. «Cuando hemos adquirido esta noción, por medio del conocimiento científico y la reflexión, nos parece que lo que es efecto último del conocimiento, a saber, el que ésta exprese la relación de un ser con los demás, es en realidad su comienzo; mas ello no pasa de ser una ilusión. Esta idea del tiempo, según la cual nos representamos la anterioridad de la sensación con relación al conocimiento, es una construcción de la mente.» *Ibid.*

32. La traducción es literal, para preservar el contenido original, en donde se percibe una esencial remisión ontológico-existencial. [*N. del T.*]

puramente regresiva, según la cual toda percepción es una intelección confusa, toda determinación una negación. Suprime, de este modo, todos los problemas menos uno: el de su propio comienzo. La finitud de una percepción que me da, como decía Spinoza, unas «consecuencias sin premisas», la inherencia de la consciencia a un punto de vista, todo se reduce a mi ignorancia de mí mismo, a mi poder totalmente negativo de no reflexionar. Pero, a su vez, ¿cómo es posible esta ignorancia? Responder que nunca *es*, sería suprimirme como filósofo que indaga. Ninguna filosofía puede ignorar el problema de la finitud so pena de ignorarse a sí misma como filosofía, ningún análisis de la percepción puede ignorar la percepción como fenómeno original so pena de ignorarse a sí mismo como análisis, y el pensamiento infinito que se descubriría inmanente en la percepción no sería el punto más elevado de la consciencia, sino, al contrario, una forma de inconsciencia. El movimiento de reflexión iría más allá de su objetivo: nos transportaría de un mundo estanco y determinado a una consciencia sin fisuras, cuando el objeto percibido está animado de una vida secreta y que la percepción como unidad se deshace y se rehace sin cesar. Sólo tendremos una esencia abstracta de la consciencia mientras no hayamos seguido el movimiento efectivo por el que ésa vuelve a captar en cada momento sus progresiones *(démarches)*, las contrae y las fija en un objeto identificable, pasa paulatinamente del «ver» al «saber» y consigue la unidad de su propia vida. No habremos conseguido esta dimensión constitutiva si sustituimos con un sujeto absolutamente transparente la unidad plena de la consciencia y el «arte oculto» que hace surgir un sentido en las «profundidades de la naturaleza» con un pensamiento eterno. La toma de consciencia intelectualista no llega hasta este espesor viviente de la percepción porque lo que busca son las condiciones que la *posibilitan* o sin las cuales ella no existiría, en vez de revelar la operación que la *actualiza* o por la que se constituye. En la percepción efectiva, y tomada en estado naciente, anteriormente a toda palabra, el signo sensible y su significación ni siquiera idealmente son separables. Un objeto es un organismo de colores, olores, sonidos, apariencias táctiles que se simbolizan y se modifican una a otra y se ajustan una a otra según una lógica real que la ciencia tiene por función explicitar y cuyo análisis está muy lejos de haber acabado. Frente a esta vida perceptiva, el intelectualismo es insuficiente, ora por defecto ora por exceso: el intelectualismo evoca, a título de límite, las cualidades múltiples que no son otra cosa que la envoltura del objeto, de donde pasa a una consciencia del objeto que poseería su ley o secreto, y con ello despojaría de su contingencia al desarrollo de la experiencia y al estilo perceptivo de su objeto. Este paso de la tesis a la antítesis, esta transposición del por al contra, que es el procedimiento constante del intelectualismo, dejan subsistir sin cambio alguno el

punto de partida del análisis; se partía de un mundo en sí que operaba en nuestros ojos para hacerse ver por nosotros, y si ahora tenemos una consciencia o un pensamiento del mundo, la naturaleza de este mundo no ha cambiado: sigue siendo definido por la exterioridad absoluta de las partes; eso sí, doblado en toda su extensión por un pensamiento que lo vehicula. Se pasa de una objetividad absoluta a una subjetividad asimismo absoluta, mas esta segunda idea vale tanto como la primera y solamente se aguanta contra ella, eso es, por ella. Así, el parentesco del intelectualismo y del empirismo es mucho menos visible y mucho más profundo de lo que se cree. No consiste solamente en la definición antropológica de la sensación, que ambas doctrinas utilizan, sino en que tanto la una como la otra mantienen la actitud natural o dogmática; y la supervivencia de la sensación dentro del intelectualismo no es más que un signo de este dogmatismo. El intelectualismo acepta como absolutamente fundada la idea de lo verdadero y la idea del ser en que se consuma y resume el trabajo constitutivo de la consciencia y su supuesta reflexión consiste en plantear como potencias del sujeto todo cuanto es necesario para llegar a esas ideas. Al arrojarme en el mundo de las cosas, la actitud natural me da la seguridad de captar una «realidad» más allá de las apariencias, la «verdad» más allá de la ilusión. El intelectualismo no pone en tela de juicio el valor de estas nociones: no se trata de conferir a un naturante universal el poder de reconocer esta misma verdad absoluta que el realismo coloca ingenuamente en una naturaleza dada. Es indudable que el intelectualismo se presenta ordinariamente como una doctrina de la ciencia, y no como una doctrina de la percepción; cree que funda su análisis en la vivencia de la verdad matemática y no en la evidencia ingenua del mundo: *habemus ideam veram.* Pero, en realidad, yo no sabría que poseo una idea verdadera si no pudiese vincular, por medio de la memoria, la evidencia presente con la del instante transcurrido y, por medio de la confrontación de la palabra, mi evidencia con la del otro, de modo que la evidencia espinosista presupone la del recuerdo y de la percepción. Si, por el contrario, se quiere fundar la constitución del pasado y la del otro sobre mi poder de reconocer la verdad intrínseca de la idea, se suprime, sí, el problema del otro y el del mundo, pero porque nos quedamos en la actitud natural que los toma por datos y utilizamos las fuerzas de la certidumbre ingenua. Nunca, en efecto, como Descartes y Pascal vieron, puedo yo coincidir de una vez con el puro pensamiento que constituye tan siquiera una idea simple; mi pensamiento claro y distinto utiliza siempre pensamientos ya formados por mí o por el otro, y se fía de mi memoria, eso es, de la *naturaleza de mi espíritu,* o de la memoria de la comunidad de pensadores, eso es, del *espíritu objetivo.* Tomar por concedido que *poseemos* una idea verdadera es creer, ni más ni menos, en

la percepción sin crítica. El empirismo se mantenía en la creencia absoluta en el mundo como totalidad de los acontecimientos espacio-temporales y trataba la consciencia como un sector de este mundo. El análisis reflexivo rompe, sí, con el mundo en sí, ya que lo constituye mediante la operación de la consciencia; pero esta consciencia constituyente, en lugar de ser directamente captada, es construida de modo que posibilite la idea de un ser absolutamente determinado. Es el correlativo de un universo, el sujeto que posee absolutamente acabados todos los conocimientos de los que nuestro conocimiento efectivo es un bosquejo. Pues se supone efectuado *en alguna parte* lo que para nosotros no existe más que en intención: un sistema de pensamientos absolutamente verdadero, capaz de coordinar todos los fenómenos, un geometral que dé razón de todas las perspectivas, un objeto puro al que todas las subjetividades abren. Se precisa nada menos este objeto absoluto y este sujeto divino para eliminar la amenaza del genio maligno y para garantizarnos la posesión de la idea verdadera. Pues bien, sí hay un acto humano que de una vez atraviesa todas las dudas posibles para instalarse en plena verdad: este acto es la percepción, en el sentido amplio de conocimiento de existencias. Cuando me pongo a percibir esta mesa, contraigo de modo resuelto el espesor de la duración transcurrida desde que la contemplo, salgo de mi vida individual captando el objeto como objeto para todos, reúno, pues, de una vez unas experiencias concordantes, pero disyuntas y repartidas en varios puntos del tiempo y en varias temporalidades. Este acto decisivo que desempeña, en el corazón del tiempo, la función de la eternidad espinosista, esta «doxa originaria»,[33] no es lo que reprochamos que utilice el intelectualismo, sino el que lo utilice tácitamente. Tenemos ahí un poder de hecho, como decía Descartes, una evidencia simplemente irresistible, que reúne, bajo la invocación de una verdad absoluta, los fenómenos separados de mi presente y mi pasado, de mi duración y de la del otro, pero que no se la debe amputar de sus orígenes perceptivos ni separarla de su «facticidad». La función de la filosofía consiste en situarla de nuevo en el campo de experiencia privada en que surge, y aclarar su nacimiento. Si, al contrario, la utilizamos sin tomarla por tema, nos volvemos incapaces de *ver* el fenómeno de la percepción y el mundo que en ella nace a través del desgarramiento de unas experiencias separadas, fundimos el *mundo* percibido en un *universo* que nada más es este mismo mundo amputado de sus orígenes constitutivos y que se ha vuelto evidente porque los olvidamos. De este modo, el intelectualismo deja la consciencia en una relación de familiaridad con el ser absoluto, y la misma idea de un mundo en sí subsiste como horizonte o como hilo conductor del análisis reflexivo. La duda ha interrum-

33 HUSSERL, *Erfahrung und Urteil*, por ejemplo, p. 331.

pido las afirmaciones explícitas respecto del mundo, pero no cambia nada a esta sorda presencia del mundo que se sublima en el ideal de la verdad absoluta. La reflexión da entonces una esencia de la consciencia que se acepta dogmáticamente sin preguntarnos qué es una esencia, ni si la esencia del pensamiento agota el hecho del pensamiento. La reflexión pierde el carácter de una constación y, en adelante, ya no será cuestión de describir fenómenos: la apariencia perceptiva de las ilusiones se recusa como la ilusión de las ilusiones; uno no puede ver ya más que lo que es, la misma visión y la experiencia no se distinguen ya de la concepción. De ahí una filosofía en partida doble, observable en toda doctrina del entendimiento: se salta de una visión naturalista, que expresa nuestra condición de hecho, a una dimensión transcendental en la que todas las servidumbres se suspenden de hecho, sin que uno tenga que preguntarse jamás cómo el mismo sujeto es parte del mundo y principio del mundo dado que lo constituido nunca es más que para el constituyente. La imagen de un mundo constituido en el que yo no sería, con mi cuerpo, más que un objeto entre otros, y la idea de una consciencia constituyente absoluta, sólo en apariencia forman una antítesis: en realidad, expresan dos veces el prejuicio de un universo en sí perfectamente explícito. Una reflexión auténtica, en lugar de hacerlas alternar como siendo las dos verdaderas, como hace la filosofía del entendimiento, las rechaza a ambas como falsas.

Verdad es que quizás estamos desfigurando el intelectualismo por segunda vez. Cuando decimos que el análisis reflexivo realiza anticipadamente todo el saber posible por encima del saber actual, encierra la reflexión en sus resultados y anula el fenómeno de la finitud, tal vez no sea, todo ello, más que una caricatura del intelectualismo, una reflexión según el mundo, una verdad vista por el prisionero de la caverna que prefiere las sombras a las que está acostumbrado y no comprende que éstas derivan de la luz. Quizá no hayamos comprendido aún la verdadera función del juicio en la percepción. El análisis del pedazo de cera diría, no que tras la naturaleza se halla oculta una razón, sino que la razón está arraigada en la naturaleza; la «inspección del espíritu» no sería el concepto que baja a la naturaleza, sino la naturaleza que se eleva hasta el concepto. La percepción es un juicio, mas un juicio que ignora sus razones;[34] esto equivale a decir que el objeto percibido se da como totalidad y como unidad antes de que hayamos captado su ley inteligible, y que la cera no es, originariamente, una extensión flexible y mutable. Al decir que el juicio natural no «tiene tiempo para pensar y con-

34. «(...) yo advertía que los juicios que solía hacer de esos objetos se formaban en mí antes de haber tenido tiempo de pesar y considerar aquellas razones que pudiesen obligarme a hacerlos.» *VIe Méditation*, AT, p. 60.

siderar algunas razones», Descartes hace comprender que bajo el nombre de juicio apunta a la constitución de un sentido de lo percibido no anterior ni a la percepción siquiera, y que parece salir de él.[35] Este conocimiento vital o esta «inclinación natural», que nos enseña la unión del alma y del cuerpo, mientras que la luz natural nos enseña su distinción, parece contradictorio garantizarlo con la veracidad divina, que no es sino la claridad intrínseca de la idea o que en todo caso no puede autenticar más que unos pensamientos evidentes. Pero tal vez consista la filosofía de Descartes en asumir esta contradicción.[36] Cuando Descartes dice que el entendimiento se sabe incapaz de conocer la unión del alma y del cuerpo y deja a la vida que la conozca,[37] significa que el acto de comprender se da como reflexión sobre un irreflejo que ese acto no puede resorber ni de hecho ni de derecho. Cuando encuentro la estructura inteligible del pedazo de cera no me sitúo en un pensamiento absoluto respecto del cual no sería el pedazo más que un resultado, yo no lo constituyo, lo re-constituyo. El «juicio natural» no es otra cosa que el fenómeno de la pasividad. Siempre pertenecerá a la percepción el conocer la percepción. La reflexión no se transporta nunca a sí misma fuera de toda situación, el análisis de la percepción no hace desaparecer el hecho de la percepción, la ecceidad de lo percibido, la inherencia de la consciencia perceptiva en una temporalidad y una localidad. La reflexión no es absolutamente transparente para sí misma, está siempre dada a sí misma en una *experiencia*, en el sentido del término que será el sentido kantiano, surge constantemente sin saber ella misma de donde surge, y se ofrece a mí constantemente como un don de naturaleza. Pero si la descripción de lo irreflejo continúa siendo válida después de la reflexión, y la Sexta Meditación después de la Segunda, recíprocamente este irreflejo no nos es conocido más que mediante la reflexión, y no hay que situarlo fuera de la misma como un término incognoscible. Entre yo que analizo la percepción y el yo perceptivo hay siempre una distancia. Pero en el acto concreto de la reflexión salvo esta distancia, demuestro con ello que soy capaz de *saber* lo que yo *percibía*, domino prácticamente la discontinuidad de los dos yo, y el sentido que, finalmente, el *cogito* tendría, no sería el de revelar un constituyente universal o de reducir la percepción a la intelección, sino el de constatar este *hecho* de la reflexión que domina y mantiene a

35. «(...) me parecía que yo había aprendido de la naturaleza todas las demás cosas que juzgaba respecto de los objetos de mis sentidos (...)» *Ibid.*
36 «(...) no pareciéndome que el espíritu humano sea capaz de concebir, bien distintamente y al mismo tiempo, la distinción entre alma y cuerpo y su unión, a causa de que, para ello, se precisa concebirlos como una sola cosa y simultáneamente concebirlos como dos, lo que es contrario.» *A Elisabeth*, 28 junio 1643. AT III, pp. 690 ss.
37. *Ibid.*

la vez la opacidad de la percepción. Sería muy conforme a la resolución cartesiana el haber identificado, así, la razón y la condición humana, y puede sostenerse que en eso estriba la significación íntima del cartesianismo. El «juicio natural» del intelectualismo anticipa, entonces, este juicio kantiano que hace nacer en el objeto individual su sentido, sin aportárselo ya hecho, acabado.[38] El cartesianismo, lo mismo que el kantismo, habría visto completamente el problema de la percepción, consistente en ser un conocimiento *originario*. Hay una percepción empírica o segunda, la que a cada instante ejercemos, que nos oculta este fenómeno fundamental, porque está colmada de adquisiciones antiguas y, por así decir, se produce en la superficie del ser. Cuando rápidamente contemplo los objetos que me rodean para darme un punto de referencia y orientarme en medio de ellos, apenas si accedo al aspecto instantáneo del mundo, identifico aquí la puerta, ahí la ventana, más allá mi mesa, objetos que no son sino los soportes y guías de una intención práctica orientada hacia otra parte y que, en este caso, nada más se me dan como significaciones. Pero cuando contemplo un objeto con la única preocupación de verlo existir y desplegar ante mí sus riquezas, deja entonces de ser una alusión a un tipo general, y advierto que cada percepción, y no únicamente la del espectáculo que por primera vez descubro, recomienza por su cuenta el nacimiento de la inteligencia y tiene algo de una invención genial: para que yo pueda reconocer al árbol como árbol, es necesario que, debajo de esta significación adquirida, la ordenación momentánea del espectáculo sensible vuelva, como al primer día del mundo vegetal, a esbozar la idea individual de este árbol. Tal sería este juicio natural que no puede todavía conocer sus razones porque las crea. Pero incluso concediendo que la existencia, la individualidad, la «facticidad» estén en el horizonte del pensamiento cartesiano, queda por saber si éste los tomó por temas. Pues bien, hay que reconocer que sólo transformándose profundamente habría podido hacerlo. Para hacer de la percepción un conocimiento originario, habría sido necesario otorgar a la finitud una significación positiva y tomar en serio esta extraña frase de la Cuarta Meditación que hace de mí *un milieu entre Dieu et le néant* (un medio entre Dios y el no-ser). Pero si el no-ser carece de propiedades, como la Quinta Meditación deja entender y Malebranche dirá, si no es *nada (rien)*, esta definición del sujeto humano no es más que una manera de hablar y lo finito nada tiene de positivo. Para ver en la reflexión un hecho creador, una reconstitución del pensamiento ya transcurrido que, sin

38. (La facultad de juzgar) «debe, pues, dar un concepto, que, en realidad, no da a conocer cosa alguna, y que sólo para ella sirve de regla, pero no de regla objetiva para adaptar a la misma su juicio, ya que, en tal caso, se precisaría otra facultad de juzgar para poder discernir si éste es o no un caso en el que la regla se aplica.» *Critique du jugement*, Préface, p. 11.

estar preformada en tal reflexión, aunque la determine válidamente por ser la única en darnos idea de la misma y que el pasado en sí es para nosotros como si no existiese; para ver esto, pues, habría sido necesario desarrollar una intuición del tiempo a la que las *Meditaciones* no hacen más que una breve alusión. «Engáñeme quien pueda, si no alcanza a hacer que yo no sea nada, mientras yo pensare ser algo; *o que un día sea verdad que yo no haya jamás sido, siendo ahora verdad que soy.*» [39] La experiencia del presente es la de un ser fundado de una vez por todas y al que nada podría impedir el haber sido. En la certeza del presente hay una intención que supera su presencia, que lo plantea de antemano como un «antiguo presente» indudable en la serie de las rememoraciones, y la percepción como conocimiento del presente es el fenómeno central que posibilita la unidad del Yo, y con ella la idea de la objetividad y de la verdad. Pero ésta no se da en el texto más que como una de estas evidencias *solamente* irresistibles de hecho y que permanecen sujetas a la duda.[40] La solución cartesiana, pues, no consiste en tomar por garante de sí mismo el pensamiento humano en su condición de hecho, sino en apoyarlo en un pensamiento que se posea absolutamente. La conexión de la esencia y la existencia no se encuentra en la experiencia, sino en la idea del infinito. Luego es verdad, en definitiva, que el análisis reflexivo se basa enteramente en una idea dogmática del ser y, en este sentido, no es una toma de consciencia cabal.[41]

39. *IIIe Méditation,* AT IX, p. 28: «Me trompe qui pourra, si est-ce qu'il ne saurait faire que je ne sois rien, tandis que je pense être quelque chose; *ou que quelque jour il soit vrai que je n'aie jamais été, étant vrai maintenant que je suis.*»
40. Por la misma razón que 2 más 3 hacen 5. *Ibid.*
41. Según su propia línea, el análisis reflexivo no nos hace volver a la auténtica subjetividad; nos oculta el nudo vital de la consciencia perceptiva porque busca las condiciones de posibilidad del ser absolutamente determinado y se deja tentar por esta pseudoevidencia de la teología de que la nada carece de realidad (*le néant n'est rien*). No obstante los filósofos que lo han practicado, siempre sintieron que había algo que buscar *debajo* de la consciencia absoluta. Lo acabamos de ver a propósito de Descartes. Igualmente lo veríamos en Lagneau y Alain.

El análisis reflexivo, llevado a su término, no debería dejar subsistir del lado del sujeto más que un naturante universal para el cual existe el sistema de la experiencia, mi cuerpo y mi Ego empírico comprendidos, vinculados al mundo por las leyes de la física y de la psico-fisiología. La sensación que construimos como prolongación «psíquica» de las excitaciones sensoriales no pertenece, claro está, al naturante universal, y toda idea de una génesis del espíritu es una idea bastarda porque sustituye en el tiempo al espíriu, por el que el tiempo existe, y confunde los dos Ego. Sin embargo, si somos este espíritu absoluto, sin historia, y si nada nos separa del mundo verdadero, si el yo empírico está constituido por el Yo trascendental y está ante el mismo desplegado, tendríamos que atravesar completamente su opacidad; no se comprende que sea posible el error, y menos aún la ilusión, la «percepción anormal» que ningún saber puede hacer desaparecer (LAGNEAU, *Célèbres leçons,* pp. 161-162). Puede decirse (*ibid.*), que la ilusión y la percepción están más acá así de la verdad como del error. Ésto no nos ayuda a resolver el problema,

Cuando el intelectualismo recogía la noción naturalista de sensación, había implicada, en este proceder, una filosofía. Recíprocamente, cuando la psicología elimina definitivamente esta noción, podemos contar con que hallaremos en esta reforma el inicio de un nuevo tipo de reflexión. A nivel de psicología, la crítica de la «hipótesis de constancia» significa sólo que se abandona el juicio como factor explicativo en la teoría de la percepción. ¿Cómo pretender que la percepción de la distancia es algo concluido a partir de la magnitud aparente de los objetos, de la disparidad de las imágenes retinianas, del ajuste del cristalino, de la convergencia de los ojos; que la percepción del relieve es algo concluido a partir de la diferencia entre la imagen proporcionada por el ojo derecho y la proporcionada por el ojo izquierdo, siendo así que, de limitarnos a los fenómenos, ninguno de estos «signos» no está claramente dado en la consciencia y que no podría haber razonamiento allí donde las premisas faltan? Pero esta crítica del intelectualismo sólo afecta a su vulgarización en los psicólogos; al igual que el intelectualismo, hay que transportarla al plano de la reflexión en donde el filósofo ya no trata de explicar la percepción, sino de coincidir con la operación perceptiva y comprenderla. Aquí la crítica de la hipótesis de

---

porque, en tal caso, consiste aquél en saber cómo un espíritu puede estar más acá de la verdad y del error. Cuando sentimos, no advertimos nuestra sensación como objeto constituido en una red de relaciones psico-fisiológicas. No poseemos la verdad de la sensación. No estamos frente al mundo verdadero. «Es lo mismo decir que somos individuos y decir que en estos individuos hay una naturaleza sensible en la que hay algo que no resulta de la acción del medio. Si todo, en la naturaleza sensible, estuviese sujeto a la necesidad, si existiera para nosotros una manera de sentir que fuese la verdadera, si a cada instante nuestra manera de sentir resultara del mundo exterior, no sentiríamos.» (*Id.*, p. 164.) Así, el sentir no pertenece al orden de lo constituido, el Yo no lo encuentra desplegado delante de él, escapa a su mirada, está como recogido detrás de él, donde forma como un espesor o una opacidad que hacen el error posible, delimita una zona de subjetividad o de soledad, nos representa lo que es «anteriormente» al espíritu, evoca su nacimiento y reclama un análisis más profundo que clarifique la «genealogía de la lógica». El espíritu tiene consciencia de sí como «fundado» en esta Naturaleza. Hay, pues, una dialéctica de lo naturado y lo naturante, de la percepción y del juicio, en el curso de la cual su relación se invierte.

El mismo movimiento se encuentra en Alain, en el análisis de la percepción. Sabemos que un árbol siempre se me manifiesta más grande que un hombre, por muy alejado que aquél esté de mí y esté muy próximo el hombre. Me siento tentado a decir que «Una vez más, aquí es un juicio lo que agranda el objeto. Pero hagamos un examen más atento. El objeto no ha cambiado, porque un objeto no tiene en sí ninguna magnitud; la magnitud es siempre comparada, y así la magnitud de estos dos objetos y de todos los objetos forma un todo indivisible y realmente sin partes; las magnitudes se juzgan conjuntamente. De donde vemos que no hay que confundir las cosas materiales, siempre separadas y formadas de partes exteriores unas a otras, y el pensamiento de estas cosas, en el que no puede darse cabida a ninguna división. Por oscura que ahora sea esta distinción, por difícil que resulte siempre el pensarla, hay que retenerla. En cierto sentido, y consideradas como materiales, las cosas están divididas en partes y una no es la otra; pero en cierto sentido, y consideradas como pensamientos, las percepciones de las cosas son

constancia revela que la percepción no es un acto de entendimiento. Basta con que yo contemple un paisaje cabeza abajo para no reconocerlo ya más. Pues bien, el «arriba» y el «abajo» solamente tienen para la mirada del entendimiento un sentido relativo, y el entendimiento no podría tropezar con la orientación del paisaje como si de un obstáculo absoluto se tratara. Delante del entendimiento, un cuadrado es siempre un cuadrado, lo mismo si se apoya en una de sus bases como en una de sus cimas. En el segundo caso, apenas es recognoscible para la percepción. La *Paradoja de los objetos simétricos* oponía al logicismo la originalidad de la experiencia perceptiva. Esta idea debe ser recuperada y generalizada: existe una significación de lo percibido que carece de equivalente en el universo del entendimiento, un medio perceptivo que no es aún el mundo objetivo, un ser perceptivo que no es aún el ser determinado. Pero los psicólogos que practican la descripción de los fenómenos no advierten, por lo común, el alcance filosófico de su método. No ven que el retorno a la experiencia perceptiva —si esta reforma es consecuente y radical—, condena todas las formas del realismo, eso es, todas las filosofías que abandonan la consciencia y toman como dato uno de sus resultados; que el verdadero defecto del intelectualismo estriba en tomar por dado el universo determinado de la ciencia, que este reproche vale *a fortiori* para el pensamiento psicológico, toda vez que éste sitúa la consciencia perceptiva en medio de un mundo ya hecho, y que la crítica de la hipótesis de constancia, si no se lleva hasta el final, toma el valor de una verdadera «reducción fenomenológica».[42] La Gestalttheorie ha demostrado cabalmente que los pretendidos signos de la distancia —la magnitud aparente del objeto, el número de

---

indivisibles y sin partes.» (*Quatre-vingt-un chapitres sur l'Esprit et les Passions*, p. 18.) Mas, entonces, una inspección del espíritu que las recorriese y determinase, la una en función de la otra, no sería la verdadera subjetividad y demasiado tomaría aún de prestado a las cosas consideradas como en sí. La percepción no concluye la magnitud del árbol y la del hombre o la magnitud del hombre y la del árbol, ni una ni otra propias del sentido de estos dos objetos, sino que lo hace todo a la vez: la magnitud del árbol, la del hombre, y su significación de árbol y de hombre, de modo que cada elemento se ajusta a todos los demás y compone con ellos un paisaje en donde todos *coexisten*. Entramos así en el análisis de lo que posibilita la magnitud, y, más generalmente, las relaciones o las propiedades del orden predicativo, y en esta subjetividad «anterior a toda geometría» que, no obstante, Alain declaraba incognoscible (*Id.*, p. 29.). Es que el análisis reflexivo deviene más estrechamente consciente de sí mismo como análisis. Advierte que había abandonado a su objeto, la percepción. Reconoce, detrás del juicio que había puesto en evidencia, una función más profunda que ése y que lo hace posible; encuentra, anticipados a las cosas, los fenómenos. Es esta función la que los psicólogos tienen en mientes cuando hablan de una Gestaltung del pasaje. Es con la descripción de los fenómenos que recuerdan al filósofo, separándolos estrictamente del mundo objetivo constituido, en unos términos que son casi los de Alain.

42. Ver A. GURWITSCH, Recensión de *Nachwort zu meinen Ideen*, de Husserl, pp. 401 ss.

objetos interpuestos entre éste y nosotros, la disparidad de las imágenes retinianas, el grado de adaptación y convergencia— sólo se conocen expresamente en una percepción analítica o reflexiva que se aparte del objeto y se centre en su modo de presentación; que, de esta forma, no pasamos a través de esos intermediarios para conocer la distancia. Pero la conclusión que de ello saca es que, no siendo *signos* o *razones* en nuestra percepción de la distancia, las impresiones corporales o los objetos interpuestos del campo no pueden ser más que *causas* de esta percepción.[43] De esta forma se vuelve a una psicología explicativa cuyo ideal la Gestalttheorie nunca ha abandonado,[44] porque, en cuanto psicología, nunca ha roto con el naturalismo. Pero, a la par, ésta se vuelve infiel a sus propias descripciones. Un sujeto con los músculos óculo-motores paralizados ve los objetos cómo se desplazan hacia la izquierda cuando él cree volver los ojos hacia el mismo lado. La psicología clásica lo explica diciendo que la percepción razona: se supone que el ojo se ladea hacia la izquierda, y como, no obstante, las imágenes retinianas no se han movido, es preciso que el paisaje se haya deslizado hacia la izquierda para mantenerlas en su sitio dentro del ojo. La Gestalttheorie hace comprender que la percepción de la posición de los objetos no pasa por el rodeo de una consciencia expresa del cuerpo: en ningún momento sé yo que las imágenes se han quedado inmóviles en la retina; lo que directamente veo es que el paisaje se desplaza hacia la izquierda. Pero la consciencia no se limita a recibir, ya hecho, un fenómeno ilusorio que unas causas fisiológicas engendrarían fuera de ella. Para que la ilusión se produzca, es necesario que el sujeto haya tenido la intención de mirar hacia la izquierda y haya pensado mover su ojo. La ilusión tocante al propio cuerpo implica la apariencia del movimiento en el objeto. Los movimientos del propio cuerpo están naturalmente investidos de una cierta significación perceptiva, forman con los fenómenos exteriores un sistema tan bien entrelazado que la percepción exterior «toma en cuenta» el desplazamiento de los órganos perceptivos, halla en los mismos, si no la *explicación expresa,* cuando menos el *motivo* de los cambios que han intervenido en el espectáculo y puede, de este modo, comprenderlos inmediatamente. Cuando tengo la intención de mirar hacia la izquierda, este movimiento de la mirada lleva en sí, como su traducción natural, una oscilación del campo visual: los objetos permanecen en su sitio, pero luego de haber vibrado un instante. Esta consecuencia no es algo aprendido, forma parte de los montajes naturales del sujeto psico-físico, es, como veremos, un anexo de nuestro «esquema corporal», es la significación

43. Cf. por ejemplo P. GUILLAUME, *Traité de Psychologie*, cap. IX: «La Perception de l'Espace», p. 151.
44. Cf. *La Structure du Comportement*, p. 178.

inmanente de un desplazamiento de la «mirada». Cuando esto falta, cuando tenemos consciencia de mover los ojos sin que ello afecte al espectáculo, este fenómeno se traduce, sin ninguna deducción expresa, en un desplazamiento aparente del objeto hacia la izquierda. La mirada y el paisaje permanecen como pegados uno al otro, ninguna sacudida los disocia; la mirada, en su ilusorio desplazamiento, lleva el paisaje consigo y el deslizamiento de éste no *es* en el fondo más que su fijidad en la punta de una mirada que uno cree en movimiento. Así, la inmovilidad de las imágenes sobre la retina y la parálisis de los músculos óculomotores no son causas objetivas que determinarían la ilusión y la llevarían, ya hecha, a la consciencia. La intención de mover el ojo y la docilidad del paisaje a este movimiento tampoco son premisas o razones de la ilusión, pero sí sus *motivos*. De igual manera, los objetos interpuestos entre mí y aquél en el que yo fijo la mirada no son percibidos por ellos mismos; pero son percibidos, y no tenemos razón alguna para negar un papel a esta percepción marginal dentro de la visión de la distancia, ya que, desde el momento en que una pantalla oculta los objetos interpuestos, la distancia aparente se reduce. Los objetos que colman el campo no operan en la distancia aparente como una causa opera en su efecto. Cuando se aparta la pantalla, vemos cómo, de los objetos interpuestos, nace la lejanía. He ahí el lenguaje mudo que nos habla la percepción: los objetos interpuestos, en este texto natural, «quieren decir» una distancia mayor. No se trata, sin embargo, de una de las conexiones que conoce la lógica objetiva, la lógica de la verdad constituida: no hay, en efecto, *ninguna razón* para que un campanario me parezca más pequeño y más alejado a partir del instante en que puedo ver con todo detalle los campos y las ondulaciones que del mismo me separan. No hay ninguna razón, pero sí un motivo. Es precisamente la Gestalttheorie la que nos hizo tomar consciencia de estas tensiones que atraviesan como líneas de fuerza el campo visual y el sistema cuerpo propio-mundo y que lo animan con una vida sorda y mágica, imponiendo acá y acullá torsiones, contracciones, henchimientos. La disparidad de las imágenes retinianas, el número de objetos interpuestos, no actúan ni como simples causas objetivas que producirían desde fuera mi percepción de la distancia, ni como razones que la demostrarían. Estos objetos ella los conoce tácitamente bajo formas veladas; ellos la justifican mediante una lógica sin palabras. Mas, para expresar suficientemente estas relaciones perceptivas, a la Gestalttheorie le falta una renovación de categorías: ésta ha admitido el principio, lo ha aplicado a algunos casos particulares, y no advierte que es necesaria toda una reforma del entendimiento si se quieren traducir exactamente los fenómenos y que, para conseguirlo, hay que poner en tela de juicio el pensamiento objetivo de la lógica y la filosofía clásicas, dejar en suspenso las categorías del mun-

do, poner en duda, en el sentido cartesiano, las supuestas evidencias del realismo y proceder a una verdadera «reducción fenomenológica». El pensamiento objetivo, el que se aplica al universo y no a los fenómenos, sólo conoce unas nociones alternativas; a partir de la experiencia efectiva define unos conceptos puros que se excluyen entre sí: la noción de *extensión*, que es la de una exterioridad absoluta de las partes, y la noción de *pensamiento*, que es la de un ser recogido en sí mismo; la noción de *signo* vocal como fenómeno físico arbitrariamente vinculado a ciertos pensamientos, y la de *significación* como pensamiento enteramente claro para sí; la noción de *causa* como determinante exterior de su efecto, y la de *razón* como ley de constitución intrínseca del fenómeno. Pues bien, la percepción del propio cuerpo y la percepción exterior nos ofrecen, acabamos de verlo, el ejemplo de una consciencia *no-tética*, eso es, de una consciencia que no posee la plena determinación de sus objetos, la de una *lógica vivida*, que no da razón de sí misma, y la de una *significación inmanente* que no es clara para sí, y que solamente se conoce por la experiencia de ciertos signos naturales. Estos fenómenos son inasimilables para el pensamiento objetivo, y he ahí por qué la Gestalttheorie que, como toda psicología, es prisionera de las «evidencias» de la ciencia y del mundo, no puede escoger más que entre la razón y la causa; y ahí el por qué toda crítica del intelectualismo acaba, en sus manos, en una restauración del realismo y del pensamiento causal. Por el contrario, la noción fenomenológica de *motivación* es uno de estos conceptos «fluyentes»[45] que es preciso reformar si queremos volver a los fenómenos. Un fenómeno desencadena a otro, no por una eficacia objetiva, como la que vincula los elementos de la naturaleza, sino por el sentido que ofrece —hay una razón de ser que orienta el flujo de los fenómenos sin que esté explícitamente puesta en ninguno de ellos, una especie de razón operante. Es así que la intención de mirar hacia la izquierda y la adherencia del paisaje a la mirada motivan la ilusión de un movimiento en el objeto. A medida que se realiza el fenómeno motivado, aparece su relación interna con el fenómeno motivante, y en lugar de solamente suceder al mismo, lo explicita y lo hace comprender, de modo que parece haber preexistido a su propio motivo. De esta forma el objeto a distancia y su proyección física en las retinas explican la disparidad de imágenes, y, por una ilusión retrospectiva, hablamos con Malebranche de una geometría natural de la percepción, anticipamos en la percepción una ciencia, sobre la

45. «Fliessende», HUSSERL, *Erfahrung und Urteil*, p. 428. Es en su última época que Husserl tomó plenamente consciencia de lo que quería decir el retorno al fenómeno y rompió tácitamente con la filosofía de las esencias. Así no hacía sino explicitar y tematizar unos procedimientos de análisis que ya aplicaba desde hacía tiempo, como lo demuestra precisamente la noción de motivación que ya encontramos en él antes de las *Ideen*.

misma construida, y perdemos de vista la relación original de motivación, en la que la distancia surge antes que toda ciencia, no a partir de un juicio acerca de «las dos imágenes», puesto que éstas no son numéricamente distintas, sino del fenómeno de lo «movido», de las fuerzas que habitan este bosquejo, que buscan el equilibrio, y que lo llevan a algo más determinado. Para una doctrina cartesiana, estas descripciones nunca tendrán importancia filosófica: se tratarán como alusiones a lo irreflejo que, por principio, jamás pueden convertirse en enunciados y que, como toda psicología, están ante el entendimiento faltas de verdad, sin verdad. Para hacerles plenamente justicia, habría que demostrar que en ningún caso la consciencia no puede dejar de ser completamente lo que ella es en la percepción, es decir un hecho, ni tomar plena posesión de sus operaciones. El reconocimiento de los fenómenos implica, pues, una teoría de la reflexión y un nuevo *cogito*.[46]

46. Ver más adelante, IIIa Parte. La psicología de la forma ha practicado un tipo de reflexión de la que la fenomenología de Husserl proporciona la teoría. ¿No estamos en lo cierto al encontrar toda una filosofía implícita en la crítica de la «hipótesis de la constancia»? Aunque no sea nuestro objetivo hacer historia, indiquemos que el parentesco de la Gestalttheorie con la Fenomenología está asimismo atestiguado por una serie de indicios exteriores. No es por casualidad que Köhler da por objeto a la psicología una «descripción fenomenológica» (*Ueber unbemerkte Empfindungen und Urteilstäuschungen*, p. 70); que Koffka, antiguo alumno de Husserl, atribuye a esta influencia las ideas directrices de su psicología e intenta demostrar que la crítica del psicologismo no va contra la Gestalttheorie (*Principles of Gestalt Psychology*, pp. 614-683), la Gestalt no siendo un acontecimiento psíquico del tipo de la impresión, sino un conjunto que desarrolla una ley de constitución interna; que, finalmente, Husserl, en su última época, cada vez más alejado del logicismo, que había criticado al mismo tiempo que el psicologismo, recupera la noción de «configuración» e incluso de Gestalt (cf. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, I, pp. 106, 109). La verdad es que la reacción contra el naturalismo y contra el pensamiento causal no es, en la Gestalttheorie, ni consecuente ni radical, como puede verse por su teoría del conocimiento ingénuamente realista (cf. *La Structure du Comportement*, p. 180). La Gestalttheorie no ve que el atomismo psicológico no es más que un caso particular de un prejuicio más general: el del ser determinado o del mundo, y es por eso que olvida sus descripciones más válidas cuando quiere darse un armazón teórico. Sólo en las regiones medias de la reflexión no es defectuosa. Cuando quiere reflexionar sobre sus propios análisis, trata la consciencia, pese a sus principios, como un conglomerado de «formas». Esto basta para justificar las críticas dirigidas por Husserl, expresamente, contra la teoría de la Forma, como igualmente contra toda psicología (*Nachwort zu meinen Ideen*, pp. 564 ss.) en una fecha cuando todavía contraponía el hecho y la esencia, cuando aún no había llegado a la idea de una constitución histórica y, cuando, pues, subrayaba, entre psicología y fenomenología, más bien la censura que el paralelismo. En otro lugar hemos citado (*La Structure du Comportement*, p. 280) un texto de E. Fink que restablece el equilibrio. — En lo referente al problema de fondo, el de la actitud transcendental frente a la actitud natural, no podrá resolverse más que en la última parte en donde se examinará la significación transcendental del tiempo.

IV. El campo fenomenal

Ahora vemos por qué lado deberán indagar los capítulos siguientes. El «sentir» ha vuelto a ser para nosotros un problema. El empirismo lo había vaciado de todo misterio reduciéndolo a la posesión de una cualidad, y solamente alejándose mucho de la acepción ordinaria logró hacerlo. Entre sentir y conocer, la experiencia ordinaria establece un diferencia que no es la de la cualidad y el concepto. Esta rica noción del sentir se encuentra también en el uso romántico y, por ejemplo, en Herder. Designa una experiencia en la que no se nos dan unas cualidades «muertas», sino unas propiedades activas. Una rueda de madera colocada en el suelo no es *para la visión* lo mismo que una rueda acarreando un peso. Un cuerpo en reposo, al no ejercerse ninguna fuerza sobre el mismo, no es para la visión lo mismo que un cuerpo en donde se equilibran unas fuerzas contrarias.[1] La luz de una bombilla cambia de aspecto para el niño cuando, luego de una quemazón, deja de atraer su mano para convertirse, al pie de la letra, en repelente.[2] La visión está ya habitada por un sentido que le da una función en el espectáculo del mundo, lo mismo que en nuestra existencia. El *quale* puro solamente nos sería dado si el mundo fuese un espectáculo y el propio cuerpo un mecanismo del que tomaría conocimiento una mente imparcial.[3] El sentir, al contrario, reviste a la cualidad de un valor vital, la capta, primero, en su significación para nosotros, para esta masa pesada que es nuestro cuerpo, y de ahí que el sentir implique siempre una referencia al cuerpo. El problema estriba en comprender estas relaciones singulares que se tejen en las partes del paisaje entre sí o entre éste y yo como sujeto encarnado, y por las que un objeto percibido puede concentrar en sí toda una escena o devenir la *imago* de todo un segmento de vida. El sentir es esta comunicación vital con el mundo que nos lo hace presente como lugar familiar de nuestra vida. A él deben objeto percibido y sujeto perceptor su espesor. Es el tejido intencional que el esfuerzo del conocimiento intentará descomponer. Con el problema del sentir redescubrimos el de la asociación y la pasividad, que han dejado de ser problema porque las filosofías clásicas se colocaban por debajo y por encima de ellas,

1. KOFFKA, *Perception, an Introduction to the Gestalt Theory*, pp. 558-559.
2. KOFFKA, *Mental Development*, p. 138.
3. SCHELER, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, p. 408.

y les daban todo o no les daban nada: ora se entendía la asociación como una simple coexistencia de hecho, ora se la derivaba de una construcción intelectual; ora se importaba la pasividad de las cosas al espíritu, ora el análisis reflexivo encontraba en ella una actividad de entendimiento. Estas nociones, por el contrario, toman su sentido pleno si se distingue el sentir de la cualidad: en tal caso la asociación, o mejor, la «afinidad», en el sentido kantiano, es el fenómeno central de la vida perceptiva, ya que ella es la constitución, sin modelo ideal, de un conjunto significativo, y el análisis reflexivo ya no borra la distinción de la vida perceptiva y el concepto, de la pasividad y la espontaneidad, porque el atomismo de la sensación no nos obliga a buscar en una actividad de vinculación el principio de toda coordinación. Finalmente, después del sentir, también el entendimiento tiene necesidad de ser nuevamente definido, ya que la función general de vinculación que el kantismo le atribuye es ahora común a toda la vida intencional y resulta, pues, insuficiente para designarlo. Procuraremos poner de manifiesto en la percepción así la infraestructura instintiva como las superestructuras que, mediante el ejercicio de la inteligencia, se establecen sobre aquélla. Como dice Cassirer, al mutilar la percepción por arriba, el empirismo la mutilaba también por abajo: [4] la impresión queda tan falta de sentido instintivo y afectivo como de significación ideal. Podríamos añadir que, mutilar la percepción por abajo, tratarla, de buenas a primeras, como un conocimiento y olvidar su fondo existencial, es mutilarla por arriba, ya que equivale a dar por adquirido y pasar en silencio el momento decisivo de la percepción: el surgir de un mundo *verdadero* y *exacto*. La reflexión estará segura de haber encontrado el centro del fenómeno si es igualmente capaz de clarificar su inherencia vital y su intención racional.

Así, pues, la «sensación» y el «juicio» han perdido, conjuntamente, su claridad aparente: nos hemos percatado de que su claridad requería el prejuicio del mundo. Desde el momento en que intentábamos representar, por medio de aquéllas, la consciencia en vías de percibir, definirlas como momentos de la percepción, y avivar la experiencia perceptiva olvidada y confrontarlas con la misma, las encontrábamos impensables. Al desarrollar estas dificultades nos referíamos implícitamente a un nuevo género de análisis, a una nueva dimensión en la que ésas habían de desaparecer. La crítica de la hipótesis de constancia y, más generalmente, la reducción de la idea de «mundo», abrían un *campo fenomenal*, que ahora debemos circunscribir mejor, y nos invitaban a encontrar de nuevo una experiencia directa que hay que situar, cuando menos provisionalmente, con referencia al

4. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*, t. III, *Phänomenologie der Erkenntnis*, pp. 77-78.

saber científico, a la reflexión psicológica y a la reflexión filosófica.

La ciencia y la filosofía han sido llevadas, durante siglos, por la fe originaria de la percepción. La percepción se abre a las cosas. Esto quiere decir que se orienta como hacia su fin, hacia una *verdad en sí*, en la que se halla la razón de todas las apariencias. La tesis muda de la percepción es que la experiencia puede coordinarse en cada instante con la del instante anterior y con la del instante posterior; mi perspectiva, con las de otras consciencias —que todas las contradicciones pueden eliminarse, que la experiencia monádica e intersubjetiva es un único texto sin laguna—, que lo que ahora es, para mí, indeterminado podría ser determinado para un conocimiento más completo que está como realizado de antemano en la cosa o, mejor, que es la misma cosa. La ciencia no fue, primero, más que la secuencia o amplificación del movimiento constitutivo de las cosas percibidas. Así como la cosa es la invariante de todos los campos sensoriales y de todos los campos perceptivos individuales, de igual modo el concepto científico es el medio para fijar y objetivar los fenómenos. La ciencia definía un estado teórico de los cuerpos no sujetos a la acción de fuerza ninguna, definía, por ende, la fuerza y reconstituía, con el auxilio de estos componentes ideales, los movimientos efectivamente observados. Establecía estadísticamente las propiedades químicas de los cuerpos puros, deducía las de los cuerpos empíricos y parecía, así, sostener el mismo plan de la creación o, en todo caso, encontrar una razón inmanente en el mundo. La noción de un espacio geométrico, indiferente a sus contenidos, la de un desplazamiento puro, que no alteraría de por sí las propiedades del objeto, proporcionaban a los fenómenos un medio de existencia inerte en donde cada acontecimiento podía vincularse a unas condiciones físicas responsables de los cambios ocurridos, y contribuían, pues, a esta fijación del ser en que parecía consistir la tarea de la física. Al desenvolver así el concepto de cosa, el saber científico no tenía consciencia de estar trabajando sobre un presupuesto. Precisamente porque la percepción, en sus implicaciones vitales, y con anterioridad a todo pensamiento teórico, se da como percepción de un ser, la reflexión no creía enfrentarse con una genealogía del ser y se contentaba con buscar las condiciones que lo hacen posible. Incluso teniendo en cuenta los avatares de la consciencia determinante,[5] incluso admitiendo que la constitución del objeto no está nunca acabada, nada quedaba por decir del objeto fuera de lo que del mismo dice la ciencia; el objeto natural seguía siendo para nosotros una unidad ideal y, según la célebre expresión de Lachelier, un entrelazamiento de propiedades generales. Por más que se quitara a los principios de la ciencia todo valor ontológico,

5. Como hace L. Brunschvicg.

sin dejarles más que un valor metódico,[6] esta reserva en nada cambiaba, en lo esencial, la filosofía, porque el único ser pensable era definido por los métodos de la ciencia. El cuerpo viviente, en estas condiciones, no podía escapar a las determinaciones que eran las únicas en hacer del objeto un objeto y sin las cuales aquél no habría cabido en el sistema de la experiencia. Los predicados de valor que el juicio reflexivo le confiere debían ser vehiculados en el ser por una primera capa de propiedades físico-químicas. La experiencia común halla una conveniencia y una relación de sentido entre el gesto, la sonrisa, el acento de un hombre que habla. Pero esta relación de expresión recíproca, que pone de manifiesto el cuerpo humano como manifestación al exterior de una cierta manera de ser-del-mundo, tenía que resolverse, para una fisiología mecanicista, en una serie de relaciones causales. Había que vincular a unas condiciones centrípetas el fenómeno centrífugo de la expresión, reducir a procesos en tercera persona esta manera particular de tratar el mundo que es el comportamiento, anivelar la experiencia a la altura de la naturaleza física y convertir el cuerpo viviente en algo sin interior. Las tomas de posición afectivas y prácticas del sujeto viviente frente al mundo se resorbían, pues, en un mecanismo psico-fisiológico. Toda evaluación había de resultar de una transferencia por la que unas situaciones complejas se volvían capaces de despertar las impresiones elementales de placer y dolor, estrechamente vinculadas a unos aparatos nerviosos. Las intenciones motrices del viviente se convertían en movimientos objetivos: a la voluntad no se le otorgaba más que un fiat instantáneo, dejando para el mecanismo nervioso la ejecución del acto. El sentir, así desligado de la afectividad y la motricidad, se resolvía en la simple recepción de una cualidad, y la fisiología creía poder seguir, desde los receptores hasta los centros nerviosos, la proyección en el viviente del mundo exterior. El cuerpo viviente, así transformado, dejaba de ser mi cuerpo, la expresión visible de un Ego concreto, para convertirse en un objeto entre los demás. Correlativamente, el cuerpo del otro no podía manifestárseme como la envoltura de otro Ego. No era más que una máquina y la percepción del otro no podía ser verdaderamente percepción *del otro*, porque era el resultado de una inferencia y no ponía detrás del autómata más que una consciencia en general, causa transcendente y no habitante de sus movimientos. No teníamos, pues, una constelación de Yos coexistente en un mundo. Todo el contenido concreto de los «psiquismos» que resultaba, según las leyes de la psico-fisiología y de la psicología, de un determinismo de universo, se encontraba integrado *al en-sí*. No había más *para-sí* verdadero que el pensamiento del sabio que descubre este sistema y es el único en dejar de estar

6. Cf., por ejemplo, *L'Expérience humaine et la Causalité physique*, p. 536.

situado en el mismo. De esta forma, mientras el cuerpo viviente se convertía en un exterior sin interior, la subjetividad se convertía en un interior sin exterior, en un espectador imparcial. El naturalismo de la ciencia y el espiritualismo del sujeto constituyente universal, en el que desembocaba la reflexión sobre la ciencia, tenían en común el anivelar la experiencia: delante del Yo constituyente, los Yo empíricos son ya objetos. El Yo empírico es una noción bastarda, amalgama del en-sí y del para-sí, al que la filosofía reflexiva no podía dar estatuto ninguno. En cuanto tiene un contenido concreto, el Yo está inserto en el sistema de la experiencia, no es, pues, su sujeto; en cuanto sujeto, es hueco y se reduce al sujeto transcendental. La idealidad del objeto, la objetivación del cuerpo viviente, la pro-posición del espíritu en una dimensión del valor sin relación con la naturaleza: tal es la filosofía transparente a la que se llegaba al continuar el movimiento cognoscitivo inaugurado por la percepción. Muy bien podía decirse que la percepción es una ciencia comenzante, la ciencia una percepción metódica y completa,[7] puesto que la ciencia no hacía más que seguir acríticamente el ideal del conocimiento fijado por la cosa percibida.

Pues bien, esta filosofía se destruye a sí misma ante nuestros ojos. El objeto natural ha sido el primero en evadirse, y la física ha reconocido los límites de sus determinaciones exigiendo una manipulación y una contaminación de los conceptos puros que ella se había dado. A su vez, el organismo opone al análisis físico-químico, no las dificultades de hecho de un objeto complejo, sino la dificultad de principio de un ser significativo.[8] Mas generalmente, la idea de un universo de pensamiento o de un universo de valores, en donde se confrontarían y conciliarían todas las vidas pensantes, se halla puesta en tela de juicio. La naturaleza no *es* de sí geométrica, sólo lo parece para un observador prudente que se limite a los datos macroscópicos. La sociedad humana no *es* una comunidad de espíritus razonables, solamente ha podido entenderse de esta forma en los países favorecidos en donde se había logrado un equilibrio vital y económico de forma local y por un tiempo. La experiencia del caos, lo mismo en el plano especulativo que en el otro, nos invita a ver el racionalismo en una perspectiva histórica de la que, por principio, pretendía escapar, a buscar una filosofía que nos haga entender el surgir de la razón en un mundo que ella no ha hecho y preparar la infraestructura vital sin la que razón y libertad se vacían y descomponen. No diremos que la percepción sea una ciencia que se inicia, sino, al contrario, que la ciencia clásica es una percepción que olvida sus orígenes y se cree acabada. El primer acto

7. Cf., por ejemplo, ALAIN, *Quatre-vingt-un chapitres sur l'Esprit et les Passions*, p. 19, y BRUNSCHVICG, *L'Expérience humaine et la Causalité physique*, p. 468.
8. Cf. *La Structure du Comportement*, y más abajo, Ia Parte.

filosófico sería, pues, el de volver al mundo vivido, más acá del mundo objetivo, pues es en él que podremos comprender así el derecho como los límites del mundo objetivo, devolver a la cosa su fisionomía concreta, a los organismos su manera propia de tratar al mundo, su inherencia histórica a la subjetividad, volver a encontrar los fenómenos, el estrato de experiencia viviente a través de la que se nos dan el otro y las cosas, el sistema «Yo-El Otro-las cosas» en estado de nacimiento, despertar de nuevo la percepción y desbaratar el ardid por el que ésta se deja olvidar como hecho y como percepción en beneficio del objeto que nos ofrece y de la tradición racional que ella funda.

Este campo fenomenal no es un «mundo interior», el «fenómeno» no es un «estado de consciencia» o un «hecho psíquico», la experiencia de los fenómenos no es una introspección o una intuición en el sentido de Bergson. Durante mucho tiempo se ha definido el objeto de la psicología diciendo que era «inextenso» y «accesible a uno sólo», y resultaba que este objeto singular sólo podía ser captado por un acto de un tipo especialísimo, la «percepción interior» o introspección, en el que el sujeto y el objeto se confundían y el conocimiento se obtenía por coincidencia. La vuelta a los «datos inmediatos de la consciencia» pasaba a ser, así, una operación sin perspectivas porque la mirada filosófica pretendía *ser* lo que en principio no podía *ver*. La dificultad no estribaba solamente en destruir el prejuicio del exterior, como todas las filosofías invitan al principiante a que lo haga, o en describir el espíritu en un lenguaje hecho para traducir las cosas. Consistía en algo mucho más radical, puesto que la interioridad, definida por la impresión, escapaba en principio a toda tentativa de expresión. No es únicamente la comunicación a los demás hombres de las intuiciones filosóficas lo que resultaba difícil —o más exactamente, ésta se reducía a una especie de encantamiento, destinado a inducir en ellos unas experiencias análogas a las del filósofo—, lo que ocurría es que ni siquiera el mismo filósofo podía percatarse de *lo que* veía en el instante, puesto que habría sido necesario pensarlo, eso es, fijarlo y deformarlo. La inmediatez era, pues, una vida solitaria, ciega y muda. El retorno a lo fenomenal no ofrece ninguna de estas particularidades. La configuración sensible de un objeto o de un gesto, que la crítica de la hipótesis de constancia hace aparecer bajo nuestra mirada, no se capta en una coincidencia inefable, se «comprende» por una especie de apropiación de la que todos tenemos la experiencia cuando decimos que hemos «encontrado» el conejo en las ramas de un acertijo, o que hemos «cogido» un movimiento. Una vez descartado el prejuicio de las sensaciones, un rostro, una firma, una conducta, dejan de ser simples «datos visuales», cuya significación psicológica tendríamos que buscar en nuestra experiencia interior, y el psiquismo del otro se vuelve un objeto inmediato como conjunto impregnado de una significa-

ción inmanente. De forma más general, es la misma noción de inmediatez la que se encuentra transformada: en adelante, serán inmediatos no ya la impresión, el objeto que no forma más que una unidad con el sujeto, sino el sentido, la estructura, la ordenación espontánea de las partes. Mi propio «psiquismo» no se me ofrece de otro modo, ya que la crítica de la hipótesis de constancia me enseña además a reconocer, como datos originales de la experiencia interior, la articulación, la unidad melódica de mis comportamientos, y que la introspección, reducida a lo que ésta tiene de positivo, consiste también en explicitar el sentido inmanente de una conducta.[9] Así lo que descubrimos, al superar el prejuicio del mundo objetivo, no es un mundo interior tenebroso. Y este mundo vivido no es absolutamente ignorado, como la interioridad bergsoniana, por la consciencia ingenua. Al hacer la crítica de la hipótesis de constancia y poniendo de manifiesto los fenómenos, el psicólogo va sin duda contra el movimiento natural del conocimiento, que atraviesa ciegamente las operaciones perceptivas para ir derechamente hacia su resultado teleológico. Nada hay más difícil que saber exactamente *lo que vemos*. «Dentro de la intuición natural hay una especie de "cripto-mecanismo" que hemos de romper para llegar al ser fenomenal» [10] o una dialéctica por la que la percepción se disimula a sí misma. Pero si la esencia de la consciencia es de olvidar sus propios fenómenos y posibilitar así la constitución de las «cosas», este olvido no es una simple ausencia, es la ausencia de algo que la consciencia podría hacerse presente a sí, en otras palabras, la consciencia sólo puede olvidar los fenómenos porque puede recordarlos, sólo los ignora en favor de las cosas porque son ellos la cuna de las mismas. Por ejemplo, los fenómenos nunca son absolutamente ignorados por la consciencia científica que toma prestados a las estructuras de la experiencia vivida todos sus modelos; lo que simplemente ocurre es que la consciencia científica no los «tematiza», no explicita los horizontes de consciencia perceptiva de que está rodeada y cuyas relaciones concretas intenta expresar objetivamente. La experiencia de los fenómenos no es, pues, como la intuición bergsoniana, la vivencia de una realidad ignorada, hacia la cual no conduce ningún paso metódico —es la explicación o la revelación de la vida precientífica de la consciencia lo único que da su sentido completo a las operaciones de la ciencia y a la que éstas remiten constantemente. No es una conversión irracional, es un análisis intencional.

Si, como puede verse, la psicología fenomenológica se distingue en todos sus caracteres de la psicología de introspección, es

9. Así, en los capítulos siguientes, podremos indiferentemente recurrir a la experiencia interna de nuestra percepción y a la experiencia «externa» de los sujetos perceptores.

10. SCHELER. *Idole der Selbsterkenntnis*, p. 106.

porque difiere de ésta en su principio. La psicología de introspección deslindaba, al margen del mundo físico, una zona de la consciencia en la que los conceptos físicos no son ya válidos, pero el psicólogo creía aún que la consciencia no es más que un sector del ser y decidía explorarlo como explora el físico el suyo. Procuraba describir los datos de la consciencia, pero sin poner en cuestión la existencia absoluta del mundo que la rodea. Junto con el sabio y el sentido común este psicólogo sobrentendía el mundo objetivo como cuadro lógico de todas sus descripciones y medio de su pensamiento. No se percataba de que este presupuesto regía el sentido que él daba al vocablo «ser», lo empujaba a advertir la consciencia bajo el nombre de «hecho psíquico», lo apartaba así de una verdadera toma de consciencia o de la verdadera inmediatez, y volvía irrisorias las precauciones que multiplicaba por no deformar el «interior». Es lo que ocurría al empirismo cuando sustituía, con un mundo de acontecimientos interiores, al mundo físico. Es lo que ocurre a Bergson en el momento en que éste opone la «multiplicidad de fusión» a la «multiplicidad de yuxtaposición». En efecto, también aquí se trata de dos géneros del ser. Sólo que se ha sustituido a la energía mecánica con una energía espiritual, al ser discontinuo del empirismo con un ser fluyente, del que se dice que se escurre *(s'écoule)* y que se describe en tercera persona. Al dar la *Gestalt* como tema a su reflexión, el psicólogo rompe con el psicologismo, puesto que el sentido, la conexión, la «verdad» de lo percibido no resultan ya del encuentro fortuito de nuestras sensaciones, como nos los da nuestra naturaleza psico-fisiológica, sino que determinan sus valores espaciales y cualitativos[11] y son su configuración irreductible. Eso equivale a decir que la actitud transcendental está ya implicada en las descripciones del psicólogo, por poco que éstas sean fieles. La consciencia como objeto de estudio presenta la particularidad de no poder ser analizada, siquiera ingenuamente, sin llevar más allá de los postulados del sentido común. Si, por ejemplo, nos proponemos hacer una psicología positiva de la percepción, admitiendo al mismo tiempo que la consciencia está encerrada en el cuerpo y sufre, a través del mismo, la acción de un mundo en sí, nos vemos obligados a describir el objeto y el mundo tal como aparecen a la consciencia y, por ende, a preguntarnos si este mundo inmediatamente presente, el único que conozcamos, no es asimismo el único del que quepa hablar. Una psicología siempre va a parar al problema de la constitución del mundo.

Una vez iniciada, la reflexión psicológica, se sobrepasa por su propio movimiento. Después de haber reconocido la originalidad de los fenómenos respecto del mundo objetivo, por ser gracias a ellos que el mundo objetivo nos es conocido, aquélla se ve obli-

11. Cf. *La Structure du Comportement*, pp. 106-119, 261.

gada a integrar en ellos, los fenómenos, todo objeto posible y a averiguar cómo se constituye a través de ellos el mundo objetivo. Al mismo tiempo, el campo fenomenal se convierte en campo trascendental. Por ser ahora el centro universal de los conocimientos, la consciencia deja decididamente de ser una región particular del ser, cierto conjunto de contenidos «psíquicos»; ya no reside o no se reduce al dominio de las «formas» que la reflexión psicológica había primero reconocido, sino que las formas, como todas las demás cosas, existen por ella. No puede tratarse ya de describir el mundo vivido que ella trae en sí como un dato opaco; hay que constituirlo. La explicitación que había puesto al descubierto el mundo vivido, más acá del mundo objetivo, se continúa respecto del mismo mundo vivido, y pone al descubierto, más acá del campo fenomenal, el campo trascendental. El sistema yo-el otro-el mundo se toma, a su vez, por objeto de análisis, y de lo que ahora se trata es de despertar los pensamientos que son constitutivos del otro, de mí mismo como sujeto individual y del mundo como polo de mi percepción. Esta nueva «reducción» sólo conocería, pues, un único sujeto verdadero, el Ego meditante. Este paso de lo naturado a lo naturante, de lo constituido a lo constituyente, acabaría la tematización iniciada por la psicología y no dejaría ya nada implícito o sobrentendido en mi saber. Me haría tomar posesión total de mi experiencia y realizaría la adecuación del reflexionante a lo reflejo. Tal es la perspectiva ordinaria de una filosofía transcendental, tal es, igualmente, cuando menos en apariencia, el programa de una fenomenología trascendental.[12] Ahora bien, el campo fenomenal, tal como lo hemos descubierto en este capítulo, opone a la explicitación directa y total una dificultad de principio. El psicologismo está, sin duda, superado, el sentido y la estructura de lo percibido no son ya para nosotros el simple resultado de unos acontecimientos psico-fisiológicos, la racionalidad no es una feliz casualidad que haría concordar unas sensaciones dispersas y la Gestalt se reconoce como originaria. Pero si la Gestalt puede expresarse por una ley interna, esta ley no debe considerarse como un modelo según el cual se realizarían los fenómenos de estructura. Su aparición no es el despliegue al exterior de una razón preexistente. No es *porque* la «forma» realiza cierto estado de equilibrio, resuelve un problema de máximas, y, en sentido kantiano, posibilita un mundo, que es privilegiada en nuestra percepción; la forma es la aparición misma del mundo y no su condición de posibilidad, es el nacimiento de una norma y sólo se realiza según una norma, es la identidad del exterior y el interior, no la proyección del interior al exterior. Si, pues, la forma no resulta de una circulación de estados psíquicos en sí, tampo-

12. En estos términos lo exponen la mayoría de los textos de Husserl e incluso los textos publicados de su última época.

co es una idea. La Gestalt de un círculo no es la ley matemática del mismo, sino su fisionomía. El reconocimiento de los fenómenos como orden original condena al empirismo como *explicación* del orden y de la razón mediante el encuentro de los hechos y los azares de la naturaleza, pero guarda para la razón y el orden mismos el carácter de facticidad. Si una consciencia constituyente universal fuese posible, la opacidad del hecho desaparecería. Si queremos, pues, que la reflexión mantenga para el objeto que ella vehicula sus caracteres descriptivos y verdaderamente lo comprenda, no debemos considerarla como el simple retorno a una razón universal, realizarla de antemano en lo irreflejo, debemos considerarla como una operación creadora que participa, también ella, de la facticidad de lo irreflejo. Es por eso que, única entre todas las filosofías, la fenomenología habla de un *campo* trascendental. Esta palabra significa que la reflexión nunca tiene bajo su mirada al mundo entero y la pluralidad de las mónadas desplegadas y objetivadas, y que sólo dispone de una visión parcial y de un poder limitado. Es también por eso que la fenomenología es una fenomenología, eso es, estudia la *aparición* del ser en la consciencia, en lugar de suponer dada de antemano su posibilidad. Sorprende ver que las filosofías trascendentales de tipo clásico nunca se interrogan sobre la posibilidad de efectuar la explicitación total que siempre suponen *hecha en alguna parte*. Les basta que sea necesaria, juzgando así lo que es por lo que debe ser, por lo que exige la idea del saber. En realidad, el Ego meditante nunca puede suprimir su inherencia en un sujeto individual que conoce todas las cosas dentro de una perspectiva particular. La reflexión nunca puede hacer que yo cese de percibir el sol a unos doscientos pasos en un día de niebla, ver «salir» y «ponerse» el sol, pensar con los instrumentos culturales preparados por mi educación, mis esfuerzos precedentes, mi historia. Nunca recupero, pues, efectivamente, nunca avivo al mismo tiempo todos los pensamientos originarios que contribuyen en mi percepción o mi convicción presente. Una filosofía como el criticismo no otorga, en último análisis, ninguna importancia a esta resistencia de la pasividad, como si no fuese necesario convertirse en el sujeto trascendental para tener el derecho a afirmarla. Sobrentiende, pues, que el pensamiento del filósofo no está sujeto a ninguna situación. Partiendo del espectáculo del mundo, que es el de una naturaleza abierta a una pluralidad de sujetos pensantes, busca la condición que hace posible este mundo único ofrecido a varios yo empíricos y la encuentra en un Yo trascendental, del que participan sin dividirlo, porque no es un Ser, sino una Unidad o un Valor. Por eso no se plantea jamás, en una filosofía kantiana, el problema del conocimiento del otro: el Yo trascendental del que ésta habla es tanto el del otro como el mío, el análisis se sitúa desde el principio fuera de mí; sólo tiene que deducir las condiciones gene-

rales que posibilitan un mundo para un Yo —yo mismo igual que el otro— y nunca tropieza con la pregunta: *¿quién medita?* Si, por el contrario, la filosofía contemporánea toma el hecho como tema principal, y si el otro se convierte para ella en un problema, es por querer efectuar una toma de consciencia más radical. La reflexión no puede ser plena, no puede ser una clarificación total de su objeto, si no toma consciencia de sí misma a la par que de sus resultados. No sólo precisamos instalarnos en una actitud reflexiva, en un *Cogito* inatacable, sino además reflexionar acerca de esta reflexión, comprender la situación natural a la que ella tiene consciencia de suceder y que, pues, forma parte de su definición, no solamente practicar la filosofía, sino además darnos cuenta de la transformación que acarrea consigo en el espectáculo del mundo y en nuestra existencia. Solamente con esta condición puede el saber filosófico devenir un saber absoluto y dejar de ser una especialidad o una técnica. Así no se afirmará ya más una Unidad absoluta, tanto menos dudosa que no tiene que realizarse en el Ser; el centro de la filosofía no será ya una subjetividad trascendental autónoma, situada en todas partes y en ninguna parte, se encontrará en el principio perpetuo de la reflexión, en ese punto en el que una vida individual se pone a reflexionar sobre sí misma. La reflexión no es verdaderamente reflexión más que si no se excede *(s'emporte hors)* a sí misma, se conoce como reflexión-de-un-irreflejo y, por ende, como un cambio de estructura de nuestra existencia. Reprochábamos más arriba a la intuición bergsoniana y a la introspección el que buscaran un saber por coincidencia. Pero al otro extremo de la filosofía, en la noción de una consciencia constituyente universal, encontramos un error simétrico. El error de Bergson estriba en creer que el sujeto meditante puede fundirse con el objeto acerca del cual medita, el saber dilatarse confundiéndose con el ser; el error de las filosofías reflexivas estriba en creer que el sujeto meditante puede absorber en su meditación, o captar sin residuo alguno, el objeto acerca del cual medita, que nuestro ser pueda reducirse a nuestro saber. Nosotros no somos jamás como sujeto meditante el sujeto irreflejo que queremos conocer; pero tampoco podemos devenir enteramente consciencia, reducirnos a la consciencia trascendental. Si fuésemos la consciencia, tendríamos que tener el mundo delante nuestro, nuestra historia, los objetos percibidos en su singularidad como sistemas de relaciones transparentes. Pues bien, incluso cuando no hacemos psicología, cuando tratamos de comprender en una reflexión directa y sin ayuda de concordancias variadas del pensamiento inductivo lo que es un movimiento o un círculo percibido, no podemos clarificar el hecho singular más que haciéndolo variar por medio de la imaginación y fijando mediante el pensamiento la invariante de esta experiencia mental, no podemos penetrar lo individual más que por el procedimiento bastardo del *ejemplo*, eso es, despojándolo

de su facticidad. Así constituye problema el saber si el pensamiento puede dejar nunca de ser totalmente inductivo y asimilarse una experiencia cualquiera hasta el punto de recoger y poseer toda su textura. Una filosofía se vuelve trascendental, eso es, radical, no instalándose en la consciencia absoluta sin mencionar los procedimientos que a la misma conducen, sino considerándose a sí misma como problema; no postulando la explicitación total del saber, sino reconociendo como problema filosófico fundamental esta *presunción* de la razón.

Por eso teníamos que empezar una investigación sobre la percepción por la psicología. De no haber procedido así, no habríamos comprendido todo el sentido del problema trascendental, porque no habríamos seguido metódicamente los procedimientos que al mismo conducen a partir de la actitud natural. Precisábamos frecuentar el campo fenomenal y trabar conocimiento, por medio de descripciones psicológicas, con el sujeto de los fenómenos, si no queríamos, como la filosofía reflexiva, situarnos desde el principio en una dimensión trascendental, que habríamos supuesto como dada eternamente, y perder de vista el verdadero problema de la constitución. No debíamos, con todo, empezar la descripción psicológica sin hacer entrever que, una vez purificada de todo psicologismo, puede convertirse en un método filosófico. Para despertar la experiencia perceptiva, sepultada bajo sus propios resultados, no habría bastado presentar unas descripciones de la misma que podrían no haber sido comprendidas, era necesario fijar, mediante referencias y anticipaciones filosóficas, el punto de vista desde el que pueden parecer verdaderas. Así no podíamos empezar sin la psicología, ni podíamos empezar con la psicología sola. La experiencia anticipa una filosofía tal como la filosofía no es más que una experiencia elucidada. Pero ahora que el campo fenomenal se ha circunscrito suficientemente, entremos en este dominio ambiguo y demos en él, con el psicólogo, nuestros primeros pasos, esperando que la autocrítica del psicólogo nos conduzca, por una reflexión de segundo grado, al fenómeno del fenómeno y convierta decididamente en campo trascendental el campo fenomenal.

Primera parte

EL CUERPO

Nuestra percepción remata en unos objetos, y el objeto, una vez constituido, se revela como razón de todas las experiencias que del mismo hemos tenido o podríamos tener. Por ejemplo, veo la casa vecina desde cierto ángulo, otro individuo, desde la orilla opuesta del Sena, la vería de forma diferente, de una tercera forma desde el interior, y todavía de una cuarta diferente desde un avión; la casa *de sí* no es ninguna de estas apariciones, es, como decía Leibniz, el geometral de estas perspectivas y de todas las perspectivas posibles, eso es, el término sin perspectiva desde el que pueden derivarse todas, es la casa vista desde ninguna parte. Pero, ¿qué quieren decir estas palabras? Ver ¿no es siempre ver desde alguna parte? Decir que la casa no se ve desde ninguna parte ¿no será decir que es invisible? No obstante, cuando digo que veo la casa con mis propios ojos, no digo nada que pueda ser contestado: no quiero decir que mi retina y mi cristalino, mis ojos como órganos materiales funcionen y me la hagan ver: si sólo me interrogo a mí mismo, nada sé al respecto. Lo que quiero expresar con ello es una cierta manera de acceder al objeto, la «mirada», tan indubitable como mi propio pensamiento, tan directamente conocido por mí. Nos hace falta comprender cómo la visión puede hacerse desde alguna parte sin encerrarse en su perspectiva.

Ver un objeto o bien es tenerlo al margen del campo visual y poderlo fijar, o bien responder efectivamente a esta solicitación fijándolo. Cuando lo fijo, me anclo en él, pero este «alto» de la mirada no es más que una modalidad de su movimiento: continúo, en el interior de un objeto, la exploración que, hace un instante, los sobrevolaba a todos, en un solo movimiento encierro el paisaje y abro el objeto. No es casual que las dos operaciones coincidan: no son las contingencias de mi organización corporal, por ejemplo la estructura de mi retina, lo que me obligan a ver desvaído su contexto si quiero ver claro al objeto. Aun cuando yo nada supiese de conos y bastoncillos, no dejaría de concebir que es necesario desdibujar las inmediaciones, el contexto, para ver mejor al objeto y perder en fondo lo que se gana en figura, porque mirar el objeto es hundirse en el mismo, y porque los objetos forman un sistema en el que no puede mostrarse uno sin que oculte a otros. Más precisamente, el horizonte interior de un objeto no puede devenir objeto sin que los objetos circundantes devengan horizonte; y la visión es un acto con dos caras. En efecto, yo no identifico el objeto detallado

que ahora tengo con ese otro objeto sobre el que se deslizaba mi mirada hace un instante a base de comparar expresamente estos detalles con un recuerdo del primer punto de vista de conjunto. Cuando, en una película, la cámara se centra en un objeto al que se acerca para dárnoslo en primer plano, podemos *recordar* que se trata del cenicero o de la mano de un personaje, pero no lo identificamos de manera efectiva. La pantalla no tiene, claro está, horizontes. Por el contrario, en la visión, apoyo mi mirada en un fragmento del paisaje, que se anima y despliega, cuando los demás objetos se sitúan al margen y empiezan a desdibujarse, sin dejar de estar allí. Pues bien, con ellos, yo tengo sus horizontes a mi disposición, en los cuales está implicado, visto en visión marginal, el objeto que ahora contemplo fijamente. El horizonte es, pues, lo que asegura la identidad del objeto en el curso de la exploración, es el correlato del poder próximo que guarda mi mirada sobre los objetos que acaba de recorrer y que ya tiene sobre los nuevos detalles que va a descubrir. Ningún recuerdo expreso, ninguna conjetura explícita podrían desempeñar este papel: sólo darían una síntesis probable, mientras que mi percepción se da como efectiva. La estructura objeto-horizonte, eso es, la perspectiva, no me estorba cuando quiero ver al objeto: si bien es el medio de que los objetos disponen para disimularse, también lo es para poder revelarse. Ver es entrar en un universo de seres que *se muestran*, y no se mostrarían si no pudiesen ocultarse unos detrás de los demás o detrás de mí. En otros términos, mirar un objeto, es venir a habitarlo, y desde ahí captar todas las cosas según la cara que al mismo presenten. Pero, en la medida en que yo también las veo, las cosas siguen siendo moradas abiertas a mi mirada y, virtualmente situado en las mismas, advierto bajo ángulos diferentes el objeto central de mi visión actual. Así, cada objeto es el espejo de todos los demás. Cuando contemplo la lámpara colocada sobre mi mesa, le atribuyo no solamente las cualidades visibles desde mi sitio, sino además aquellas que la chimenea, las paredes, la mesa pueden «ver»; la espalda de mi lámpara no es más que la cara que ésta «muestra» a la chimenea. Puedo, pues, ver un objeto en cuanto que los objetos forman un sistema o un mundo y que cada uno de ellos dispone de los demás, que están a su alrededor, como espectadores de sus aspectos ocultos y garantía de su permanencia. Toda visión de un objeto por mí se reitera instantáneamente entre todos los objetos del mundo que son captados como coexistentes porque cada uno es todo lo que los demás «ven» de él. Así, pues, hay que modificar la fórmula que hemos dado; la casa misma no es la casa vista desde ninguna parte, sino la casa vista desde todas partes. El objeto consumado es translúcido, está penetrado por todos sus lados de una infinidad actual de miradas que se entrecortan en su profundidad y que nada dejan oculto.

Lo que acabamos de decir a propósito de la perspectiva espa-

cial, igualmente podríamos decirlo de la perspectiva temporal. Si considero atentamente la casa, y sin ningún pensamiento, ésta tiene un aire de eternidad, emana de la misma una especie de estupor. Es indudable que la veo desde un cierto punto de mi duración, pero es la misma casa que vi ayer, un día más vieja; es la misma casa que contemplan un anciano y un niño. Sí, también ella tiene su edad y sus cambios; pero, aun cuando mañana se derrumbara, seguirá siendo verdad para siempre jamás que la casa existió hoy; cada momento del tiempo toma a los demás como testigos, muestra, al producirse, «como tal cosa tenía que acabar» y «en qué habrá parado tal cosa»; cada presente hunde definitivamente un punto del tiempo que solicita el reconocimiento de todos los demás; el objeto se ve, pues, desde todos los tiempos igual a como se ve desde todas partes y por el mismo medio, la estructura de horizonte. El presente guarda aún en sus manos el pasado inmediato, sin plantearlo en cuanto objeto, y tal como éste guarda de la misma manera el pasado inmediato que le precediera, el tiempo transcurrido es enteramente recogido y captado en el presente. Lo mismo ocurre con el futuro inminente que también tendrá su horizonte de inminencia. Pero con mi pasado inmediato yo tengo también el horizonte de futuro que lo rodeará, tengo, pues, mi presente efectivo visto como futuro de este pasado. Con el futuro inminente, yo tengo el horizonte de pasado que lo rodeará, tengo, pues, mi presente efectivo como pasado efectivo de este futuro. Así, gracias al doble horizonte de retención y protensión, mi presente puede dejar de ser un presente de hecho, pronto arrastrado y destruido por el transcurrir de la duración, y devenir un punto fijo e identificable en un tiempo objetivo.

Pero, insistamos, mi mirada humana nunca *pro-pone* del objeto más que una cara, incluso si, por medio de los horizontes, apunta a todas las demás. Nunca se la puede confrontar con los puntos de vista precedentes o con los de los demás hombres, sino por el intermediario del tiempo y del lenguaje. Si concibo a imagen de la mía las miradas que, desde todas partes, escrutan la casa y la definen, no tengo más que una serie concordante e indefinida de puntos de vista sobre el objeto, no tengo al mismo en su plenitud. De igual manera, aunque mi presente contraiga en sí el tiempo transcurrido y el tiempo venidero, sólo los posee en intención, y si, por ejemplo, la consciencia que ahora tengo de mi pasado me parece que recubre exactamente lo que éste fue, este pasado que yo pretendo volver a captar no es el pasado en persona, es mi pasado tal como ahora lo veo y tal vez lo haya ya alterado. Asimismo, en el futuro, tal vez desconoceré el presente que ahora vivo. Así, la síntesis de los horizontes no es más que una síntesis presunta, no opera con certeza y precisión más que en la circunstancia inmediata del objeto. No tengo ya en mano las inmediaciones distantes: no están hechas de objetos o recuer-

dos aún discernibles, son un horizonte anónimo que no puede ya aportar un testimonio preciso, deja al objeto inacabado y abierto como lo es, en efecto, en la experiencia perceptiva. A través de esta apertura transcurre, fluye, la sustancialidad del objeto. Si éste ha de llegar a una densidad perfecta, en otras palabras, si debe existir un objeto absoluto, es necesario que sea una infinidad de perspectivas diferentes contraídas en una coexistencia rigurosa, y que, como a través de una sola visión, se ofrezca a mil miradas. La casa *tiene sus* tuberías de agua, *su* suelo, tal vez sus hendiduras que secretamente se agrandan en el espesor de los techos. Nosotros jamás vemos esos elementos, *que* la casa *posee* al mismo tiempo que sus ventanas o que sus chimeneas, visibles para nosotros. Olvidaremos la percepción presente de la casa: cada vez que podemos confrontar nuestros recuerdos con los objetos a los que se relacionan, tomando en cuenta los demás motivos de error, nos quedamos sorprendidos ante los cambios que aquéllos deben a su propia duración. Pero creemos en una verdad del pasado, apoyamos nuestra memoria en una inmensa Memoria del mundo, en la que figura la casa tal como verdaderamente era en aquel día y que funda su *ser* del momento. Tomado en sí mismo —y, en cuanto objeto, exige que así le tomen—, el objeto nada tiene de envuelto, está enteramente expuesto, sus partes coexisten mientras nuestra mirada las va recorriendo una a una, su presente no borra su pasado, su futuro no borrará su presente. La posición del objeto nos hace rebasar los límites de nuestra experiencia efectiva que se estrella en un ser extraño, de modo que ésta cree sacar del mismo todo cuanto nos enseña. Es este éxtasis de la experiencia lo que hace que toda percepción sea percepción de algo, de alguna cosa.

Asediado por el ser, y olvidando el perspectivismo de mi experiencia, en adelante trato al ser como objeto, lo deduzco de una relación entre objetos. Considero mi cuerpo, que es mi punto de vista acerca del mundo, como uno de los objetos de este mundo. La consciencia que tenía de mi mirada como medio para conocer, la *contenciono (refouler)*, y trato a mis ojos como fragmentos de materia. A partir de este momento éstos se instalan en el mismo espacio objetivo en el que quiero situar el objeto exterior, y creo engendrar la perspectiva percibida con la proyección de los objetos sobre mi retina. Asimismo, trato mi propia historia perceptiva como un resultado de mis relaciones con el mundo objetivo, mi presente, que es mi punto de vista acerca del tiempo, se convierte en un momento del tiempo entre todos los demás, mi duración en un reflejo o un aspecto abstracto del tiempo universal, como mi cuerpo en un modo del espacio objetivo. Asimismo, si los objetos que rodean la casa o la habitan siguieran siendo lo que son en la experiencia perceptiva, eso es, miradas obligadas a una cierta perspectiva, la casa no se propondría como ser autónomo. Así, la pro-posición de un solo ob-

jeto en sentido pleno exige la composición de todas estas experiencias en un solo acto politético. Al respecto, ésta excede la experiencia perceptiva y la síntesis de horizontes —como la noción de un *universo*, eso es, de una totalidad consumada, explícita, en donde las relaciones sean de determinación recíproca, excede la de un *mundo*, eso es, de una multiplicidad abierta e indefinida en la que las relaciones son de implicación recíproca.[1] Despego de mi experiencia y paso a la *idea*. Como el objeto, la idea pretende ser para todos la misma, válida para todos los tiempos y todos los lugares, y la individuación del objeto en un punto del tiempo y del espacio objetivos se revela finalmente como la expresión de un poder pro-ponente universal.[2] Ya no me ocupo de mi cuerpo, ni del tiempo, ni del mundo, tal como los vivo en el saber antepredicativo, en la comunicación interior que con ellos tengo. No hablo de mi cuerpo más que en idea, del universo en idea, de la idea de espacio y de la idea de tiempo. Así se forma un pensamiento «objetivo» (en el sentido kierkegaardiano) —el del sentido común, el de la ciencia— que, finalmente, nos hace perder el contacto con la experiencia perceptiva de la que es resultado y secuencia natural. Toda la vida de la consciencia tiende a pro-poner objetos, ya que no es consciencia de los mismos eso es, saber de sí, más que en la medida en que se reanuda y recoge en un objeto identificable. No obstante, la proposición absoluta de un solo objeto es la muerte de la consciencia, ya que ésta envara toda la experiencia como un cristal introducido en una solución la hace cristalizar súbitamente.

No podemos permanecer en esta alternativa de no comprender nada acerca del sujeto o de no comprender nada acerca del objeto. Es preciso que encontremos el origen del objeto en el corazón mismo de nuestra experiencia, que describamos la aparición del ser y comprendamos cómo, de forma paradójica, hay *para nosotros un en-sí*. Sin querer prejuzgar nada, tomaremos el pensamiento objetivo al pie de la letra, sin hacerle preguntas que él no se haga. Si nos vemos obligados a encontrar detrás del mismo a la experiencia, no será más que motivados por sus propios apuros. Considerémoslo, pues, operando en la constitución de nuestro cuerpo como objeto, ya que tenemos aquí un momento decisivo de la génesis del mundo objetivo. Veremos que el propio cuerpo rehúye, en la misma ciencia, el tratamiento que se le quiere imponer. Y como la génesis del cuerpo objetivo no es más que un momento en la constitución del objeto, el cuerpo, al retirarse del mundo objetivo, arrastrará los hilos intencionales que lo vinculan a su contexto inmediato y nos revelará, finalmente, tanto al sujeto perceptor como al mundo percibido.

1. HUSSERL, *Umsturz der kopernikanischen Lehre: die Erde als Ur-Arche bewegt sich nicht*, (inédito).
2. «Yo entiendo por medio del solo poder de juzgar, que reside en mi espíritu, lo que yo creía ver con mis ojos», *IIe Méditation*, AT, IX, p. 25.

I. El cuerpo como objeto y la fisiología mecanicista

La definición del objeto es, según vimos, de que existen *partes extra partes*, y, por lo tanto, no admite entre sus partes, o entre él y los demás objetos, más que relaciones exteriores y mecánicas, ora en el sentido estricto de un movimiento recibido y transmitido, ora en el sentido lato de una relación de función a variable. Si se quería insertar el organismo en el universo de los objetos y cerrar con él a este universo, se precisaba traducir el funcionamiento del cuerpo en el lenguaje del en-sí y descubrir bajo el comportamiento la dependencia lineal del estímulo y del receptor, del receptor y del *Empfinder*.[1] Muy bien se sabía, sin duda, que en el circuito del comportamiento emergen nuevas determinaciones, y la teoría de la energía específica de los nervios, por ejemplo, otorgaba al organismo el poder de transformar al mundo físico; sólo que esta teoría prestaba a los aparatos nerviosos el poder oculto de crear las diferentes estructuras de nuestra consciencia y, mientras que la visión, el tacto, la audición, son maneras de acceder al objeto, estas estructuras se hallaban transformadas en cualidades compactas y derivadas de la distinción local de los órganos puestos en juego. De esta forma podía seguir siendo clara y objetiva la relación del estímulo y la percepción, el acontecimiento psico-físico era del mismo tipo que las relaciones de la causalidad «mundana». La fisiología moderna no recurre ya a tales artificios. No vincula ya las diferentes cualidades de un mismo sentido, y los datos de los diferentes sentidos a unos instrumentos materiales distintos. En realidad, las lesiones de los centros, e incluso de los conductores, no se traducen en la pérdida de ciertas cualidades sensibles o ciertos datos sensoriales, sino en una desdiferenciación de la función. Ya lo indicamos más arriba: cualquiera que sea la ubicación de la lesión en las vías sensoriales y su génesis, se asiste, por ejemplo, a una descomposición de la sensibilidad de los colores; al principio, todos los colores se modifican, su tono fundamental sigue siendo el mismo, pero su saturación mengua; luego, el espectro se simplifica y se reduce a cuatro colores: amarillo, verde, azul y rojo púrpura; además, todos los colores de ondas cortas tienden hacia una especie de azul, todos los colores de ondas largas tienden hacia una especie de amarillo, aparte de que la visión puede variar de un momento a otro según el gra-

1. Cf. *La Structure du Comportement*, caps. I y II.

do de cansancio. Por fin se llega a una monocromasia en gris, por más que ciertas condiciones favorables (contraste, largo tiempo de exposición) puedan momentáneamente volver a traer la dicromasia.[2] El progreso de la lesión en la sustancia nerviosa no destruye, pues, uno a uno, los contenidos sensibles ya hechos, sino que vuelve cada vez más incierta la diferenciación activa de las excitaciones la cual aparece como la función esencial del sistema nervioso. De igual manera, en las lesiones no corticales de la sensibilidad táctil, si ciertos contenidos (temperaturas) son más frágiles y son los primeros en desaparecer, no es que un determinado territorio, destruido en el enfermo, nos sirva para sentir el calor y el frío —ya que la sensación específica se restituirá si aplicamos un excitante lo bastante amplio—,[3] lo que más bien ocurre es que la excitación solamente consigue tomar su forma típica gracias a un estímulo más enérgico. Las lesiones centrales dejan intactas, al parecer, las cualidades y, en cambio, modifican la organización espacial de los datos y la percepción de los objetos. Esto había hecho suponer unos centros gnósicos especializados en la localización e interpretación de las cualidades. En realidad, las modernas investigaciones muestran que las lesiones centrales actúan, sobre todo, elevando las cronaxias que, en el enfermo, están dos o tres veces decuplicadas. La excitación produce sus efectos más lentamente, éstos subsisten más tiempo, y la percepción táctil de lo áspero, por ejemplo, se ve comprometida por cuanto supone una secuencia de impresiones circunscritas o una consciencia precisa de las diferentes posiciones de la mano.[4] La localización confusa del excitante no se explica por la destrucción de un centro localizador, sino por la nivelación de las excitaciones, que ya no consiguen organizarse en un conjunto estable en donde cada una de ellas recibiría un valor unívoco y no se traduciría a la consciencia más que por un cambio circunscrito.[5] Así las excitaciones de un mismo sentido no difieren tanto por el instrumento material de que se sirven como por la manera como espontáneamente se organizan los estímulos elementales entre sí; y es esta organización el factor decisivo tanto a nivel de «cualidades» sensibles como a nivel de percepción. Es esta organización, no es la energía específica del aparato interrogado lo que hace que un excitante dé lugar a una sensación táctil o a una sensación térmica. Si, varias veces consecutivas, excitamos con un cabello una región dada de la piel, tendremos, primero, unas percepciones puntuales, netamente distinguidas, y localizadas cada vez en el mismo punto. A medida que repitamos la excitación, la localización se hará menos precisa, la percepción se

2. J. Stein, *Pathologie der Wahrnehmung*, p. 365.
3. *Id.*, p. 358.
4. *Id.*. pp. 360-61.
5. *Id.*, p. 362.

exhibirá en el espacio al mismo tiempo que la sensación dejará de ser específica: ya no será un contacto, será una quemazón, ya de frío, ya de calor. Más tarde el sujeto creerá que el excitante se mueve y trazará un círculo sobre su piel. Por fin, no sentirá ya nada.[6] Es decir, la «cualidad sensible», las determinaciones espaciales de lo percibido, e incluso la presencia o la ausencia de una percepción, no son efectos de la situación efectiva al exterior del organismo, sino que representan la manera como éste va al encuentro de unas estimulaciones y cómo se remite a las mismas. Una excitación no se percibe cuando afecta a un órgano sensorial que no está en «acorde» con ella.[7] La función del organismo en la percepción de los estímulos es, por así decir, «concebir» cierta forma de excitación.[8] El «acontecimiento psico-físico» ya no es, pues, de un tipo de causalidad «mundana»; el cerebro se convierte en el lugar de una «puesta en forma», puesta en forma que interviene ya antes de la etapa cortical, y que enmaraña, desde la entrada del sistema nervioso, las relaciones de estímulo y organismo. La excitación se capta y reorganiza por medio de funciones transversales que la hacen *asemejarse* a la percepción que *va a* suscitar. Esta forma que se dibuja en el sistema nervioso, este despliegue de una estructura, no puedo representármelos como una serie de procesos en tercera persona, transmisión de movimiento o determinación de una variable por otra. No puedo captar de ella un conocimiento distante. Si adivino lo que ella puede ser, es a base de dejar allí el cuerpo objeto, *partes extra partes*, y de referirme al cuerpo cuya experiencia actual poseo, por ejemplo, al modo como mi mano rodea por todas partes al objeto que toca, anticipándose a los estímulos y dibujando la forma que percibiré. No puedo comprender la función del cuerpo viviente más que llevándola yo mismo a cabo y en la medida en que yo sea un cuerpo que se eleva hacia el mundo.

Así, la exteroceptividad exige una puesta en forma de los estímulos, la consciencia del cuerpo invade al cuerpo, el alma se difunde por todas sus partes, el comportamiento desborda su sector central. Pero se podría replicar que esta «experiencia del cuerpo» es una «representación», un «hecho psíquico», que, en cuanto tal, se encuentra al extremo de una cadena de acontecimientos físicos y fisiológicos que son los únicos que puedan ponerse a cuenta del «cuerpo real». ¿No es mi cuerpo, exactamente como los cuerpos exteriores, un objeto que actúa sobre unos receptores y da, finalmente, lugar a la consciencia del cuerpo? ¿No

6. *Id.*, p. 364.
7. «Die Reizvorgänge treffen ein ungestimmtes Reaktionsorgan.» («Los procesos sensibles afectan un órgano de reacción indeterminado.»): *Id.*, p. 361.
8. «Die Sinne... die Form eben durch ursprüngliches Formbegreifen zu erkennen geben.» («Los sentidos... dan a conocer la forma precisamente a través de una captación de la forma.»): *Id.*, p. 353.

habrá una «interoceptividad» como hay una «exteroceptividad»? ¿No puedo encontrar en el cuerpo unos hilos enviados por los órganos internos al cerebro e instituidos por la naturaleza para dar al alma la ocasión de sentir su cuerpo? La consciencia del cuerpo y del alma se ven así contencionadas, el cuerpo vuelve a devenir esta máquina bien limpiada que la noción ambigua del comportamiento casi nos hizo olvidar. Si, por ejemplo, en un amputado, una estimulación sustituye a la de la pierna en el trayecto que va del muñón al cerebro, el sujeto sentirá una pierna fantasma, porque el alma está inmediatamente unida al cerebro y sólo a éste.

¿Qué dice la fisiología moderna al respecto? La anestesia a base de cocaína no suprime el miembro fantasma; se dan miembros fantasmas, sin ninguna amputación, como consecuencia de lesiones cerebrales.[9] Finalmente, el miembro fantasma a menudo conserva la posición que el brazo real ocupaba en el momento de la herida: un herido de guerra siente aún en su brazo fantasma la metralla que laceró su brazo real.[10] ¿Habrá que reemplazar, pues, la «teoría periférica» por una «teoría central»? Pero nada ganaríamos con una teoría central si ésta no añadiese a las condiciones periféricas del miembro fantasma más que vestigios cerebrales, pues un conjunto de vestigios cerebrales no podría trazar las relaciones de consciencia que intervienen en el fenómeno. Éste depende, efectivamente, de determinantes «psíquicos». Una emoción, una circunstancia que recuerda a las de la herida, hacen aparecer un miembro fantasma en los sujetos que no lo tenían.[11] Incluso ocurre que el brazo fantasma, enorme luego de la operación, vaya reduciéndose posteriormente para acabar sumiéndose en el muñón «con el consentimiento del enfermo a aceptar su mutilación».[12] El fenómeno del miembro fantasma viene aquí clarificado con el fenómeno de anosognosia que exige, evidentemente, una explicación psicológica. Los individuos que sistemáticamente ignoran su mano derecha paralizada y dan la izquierda cuando se les pide la derecha, hablan, no obstante, de su brazo paralizado como de una «serpiente larga y fría», lo que excluye la hipótesis de una verdadera anestesia y sugiere la de un rechazo de la deficiencia.[13] ¿Habrá que decir, pues, que el miembro fantasma es un recuerdo, una voluntad o una creencia y, a falta de explicación fisiológica, dar del mismo una explicación psicológica? Sin embargo, ninguna explicación psicológica puede ignorar que la sección de los conductores sensitivos

9. J. Lhermitte, *L'Image de notre Corps*, p. 47.
10. *Id.*, pp. 129 ss.
11. *Id.*, p. 57.
12. *Id.*, p. 73. Lhermitte señala que la ilusión de los amputados está en relación con la constitución psíquica del sujeto: en los hombres cultivados es más frecuente.
13. *Id.*, pp. 129 ss.

que van hacia el encéfalo suprime al miembro fantasma.[14] Es necesario comprender, pues, cómo los determinantes psíquicos y las condiciones fisiológicas se traban unas con otras: si el miembro fantasma depende de condiciones fisiológicas y, en cuanto tal, es el efecto de una causalidad en tercera persona, no se entiende cómo, *por otra parte*, pueda depender de la historia personal del enfermo, sus recuerdos, sus emociones o voluntades. Efectivamente, para que las dos series de condiciones puedan determinar conjuntamente el fenómeno, tal como dos componentes determinan una resultante, necesitarían un mismo punto de aplicación o un terreno común, y no se llega a ver cuál podría ser el terreno común de unos «hechos fisiológicos» que están en el espacio y de unos «hechos psíquicos» que no están en ninguna parte, ni tan siquiera el de unos procesos objetivos, como los influjos nerviosos, que pertenecen al orden del en-sí, y el de unas *cogitationes*, cuales la aceptación y el rechazo, la consciencia del pasado y la emoción, que son del orden del para-sí. Una teoría mixta del miembro fantasma, que aceptase las dos series de condiciones,[15] puede ser válida como enunciado de los hechos conocidos, pero será profundamente oscura. El miembro fantasma no es el simple efecto de una causalidad objetiva, ni tampoco una *cogitatio*. Sólo podría ser una mezcla de ambos, si encontrásemos la manera de articular el uno sobre el otro, lo «psíquico» y lo «fisiológico», lo «para-sí» y lo «en-sí», y facilitar un encuentro entre ellos; si el proceso en tercera persona y los actos personales pudiesen integrarse en un medio que les fuese común.

Para describir la creencia en el miembro fantasma y el rechazo de la mutilación, los autores hablan de una «represión» o de una «contención orgánica».[16] Estos términos poco cartesianos nos obligan a formar la idea de un pensamiento orgánico por medio del cual la relación de lo «psíquico» y lo «fisiológico» resultase concebible. En otra parte hemos encontrado ya, con las suplencias, unos fenómenos que superan la alternativa de lo psíquico y lo fisiológico, de la finalidad expresa y del mecanismo.[17] Cuando el insecto sustituye con la pata sana a la pata cortada en un acto instintivo, no es, según vimos, que un dispositivo de socorro, establecido de antemano, sustituya automáticamente al circuito que acaba de quedar inutilizado. Pero tampoco, que el animal tenga consciencia de un objetivo por alcanzar y utilice sus miembros como si fuesen unos medios diferentes, ya que, en

14. *Ibid.*
15. El miembro fantasma no se presta ni a una explicación fisiológica pura, ni a una explicación psicológica, ésta es la conclusión de J. LHERMITTE, *L'Image de nostre Corps*, p. 126.
16. SCHILDER, *Das Körperschema*; MENNINGER-LERCHENTHAL, *Das Truggebilde der eigenen Gestalt*, p. 174; LHERMITTE, *Op. cit.*, p. 143.
17. Cf. *La Structure du Comportement*, pp. 47 ss.

tal caso, la suplencia tendría que producirse cada vez que el acto quedase obstruido, y sabemos que eso no ocurre si la pata está sólo atada. Simplemente, el animal continúa estando en el mismo mundo con el que se relaciona con todas sus potencias. Al miembro atado no lo suple el miembro libre porque aquél continúa contando en el ser animal, y la corriente de actividad que va hacia el mundo aún sigue pasando por él. No hay aquí más posibilidad de opción que la que hallamos en la gota de aceite, la cual emplea todas sus fuerzas internas en resolver prácticamente el problema de máxima y mínima que se le plantea. La diferencia está únicamente en que la gota de aceite se adapta a unas fuerzas externas dadas, mientras que el animal proyecta él mismo las normas de su medio y es él quien plantea los términos de su problema vital;[18] pero aquí sólo tenemos un *a priori* de la especie, y no una opción personal. Así, lo que encontramos detrás del fenómeno de la suplencia es el movimiento del ser-del-mundo, y ya es hora de que precisemos esta noción. Cuando decimos que un animal *existe*, que *posee*, tiene, un mundo, o que pertenece, *es de (est à)* un mundo,[19] no queremos decir que tenga una percepción o consciencia objetiva del mismo. La situación que desencadena las operaciones instintivas no es por entero articulada y determinada, no se tiene posesión de su sentido total, como suficientemente lo prueban los errores y la ceguera del instinto. Sólo ofrece una significación práctica, sólo invita a un reconocimiento corpóreo, se vive como situación «abierta», e invoca los movimientos del animal como las primeras notas de la melodía invocan cierto modo de resolución, sin que éste sea conocido por sí mismo, y es precisamente esto lo que permite que los miembros se sustituyan unos a otros, el que sean equivalentes ante la evidencia de la tarea. Si ancla el sujeto en cierto «medio», ¿será el «ser-del-mundo» algo así como la «atención a la vida» de Bergson o como la «función de la realidad» de P. Janet? La atención a la vida es la consciencia que tomamos de unos «movimientos nacientes» en nuestro cuerpo. Ahora bien, unos movimientos reflejos, esbozados o acabados, no son más que procesos objetivos de los cuales la consciencia puede constatar el desarrollo y los resultados, pero en los que ella no está empeñada.[20] En realidad, los reflejos nunca son procesos

18. *Id.*, p. 196 ss.
19. La expresión original «être au monde», que traducimos por «ser-del-mundo», evoca en francés, como el lector verá en la descripción que de la misma da el autor, pertenencia ontológica al mundo a la par que existencia en él: «ser en el mundo», «estar en el mundo», «ser del mundo». Ha parecido que la fórmula «ser-del-mundo», aunque un tanto rígida, era la más aproximada al sentido de la concepción original subyacente en la locución «être au monde», y preferible a la fórmula literaria «estar abocado a» (*N. del T.*).
20. Cuando Bergson insiste en la unidad de la percepción y de la acción e inventa para expresarla el término «procesos senso-motores» quiere visiblemente empeñar la consciencia en el mundo. Pero, si sentir es representarse una

ciegos: se ajustan a un «sentido» de la situación, expresan nuestra orientación hacia un «medio de comportamiento», así como la acción del «medio geográfico» sobre nosotros. Dibujan a distancia la estructura del objeto sin esperar sus estimulaciones puntuales. Es esta presencia global de la situación lo que da un sentido a los estímulos parciales y aquello que hace que cuenten, valgan o existan para el organismo. El reflejo no resulta de unos estímulos objetivos, se vuelve hacia ellos, los inviste de un sentido que, uno por uno y como agentes físicos, no han tomado, que solamente poseen como situación. Los hace ser como situación, está con ellos en una relación de «conocimiento», eso es, los indica como aquello a lo que él, el reflejo, está destinado a enfrentarse. El reflejo, en cuanto se abre al sentido de una situación, y la percepción, en cuanto no plantea desde el principio un objeto de conocimiento y es una inteción de nuestro ser total, son las modalidades de una *visión preobjetiva* que es lo que llamamos el ser-del-mundo. Más acá de los estímulos y los contenidos sensibles, hay que reconocer una especie de diafragma interior que, más que a esos, determina a aquello que nuestros reflejos y nuestras percepciones podrán apuntar en el mundo, la

---

cualidad, si el movimiento es un desplazamiento en el espacio objetivo, entre la sensación y el movimiento, siquiera tomado en estado de nacimiento, ningún *compromiso* es posible; más, se distinguen como el para-sí y el en-sí. De manera general, Bergson vio que el cuerpo y el espíritu comunican por la mediación del tiempo, que ser un espíritu es dominar el fluir del tiempo, que poseer un cuerpo es poseer un presente. El cuerpo es, dice él, un corte instantáneo en el devenir de la consciencia (*Matière et Mémoire*, p. 150). Pero si el cuerpo sigue siendo para él lo que hemos llamado el cuerpo objetivo, la consciencia un conocimiento, el tiempo es una serie de «ahoras», lo mismo si hace «bola de nieve consigo mismo», o se despliega en un tiempo espacializado. Bergson, pues, sólo puede tender o distender la serie de los «ahoras»: nunca va hasta el movimiento único por el que se constituyen las tres dimensiones del tiempo, y no se acaba de ver por qué la duración se estrellaría en un presente, por qué la consciencia se empeñaría en un cuerpo y en un mundo.

En cuanto a la «función de la realidad», P. Janet *la utiliza* como una noción existencial. Esto le permite esbozar una teoría profunda de la emoción como hundimiento de nuestro ser consuetudinario, fuga fuera de nuestro mundo y, por consiguiente, como variación de nuestro ser en el mundo (Cf. por ejemplo la interpretación de la crisis de nervios, *De l'Angoisse à l'Extase*, t. II, pp. 450 ss.). Pero esta teoría de la emoción no es seguida hasta el extremo y, como hace J. P. Sartre, se opone en los escritos de P. Janet a una concepción mecánica bastante próxima de la de James: el hundimiento de nuestra existencia en la emoción es tratado como una simple *derivación* de las fuerzas psicológicas y la emoción como la consciencia de este proceso en tercera persona; tanto es así que no cabe la posibilidad de buscar un sentido a las conductas emocionales que son el resultado de la dinámica ciega de las tendencias, con lo que volvemos al dualismo (Cf. J. P. SARTRE, *Esquisse d'une théorie de l'Émotion*). Por lo demás, P. Janet trata expresamente la tensión psicológica —eso es, el movimiento por el que desplegamos delante de nosotros nuestro «mundo»— como una hipótesis representativa; dista de considerarla, pues, en tesis general, como la esencia concreta del hombre, aun cuando lo haga implícitamente en sus análisis particulares.

zona de nuestras operaciones posibles, la amplitud de nuestra vida. Ciertos sujetos pueden aproximarse a la ceguera sin haber cambiado de «mundo»: les vemos topando por todas partes con los objetos, pero no tienen consciencia de carecer de cualidades visuales y la estructura de su conducta no se altera. Otros enfermos, por el contrario, pierden su mundo en cuanto los contenidos se desvanecen, renuncian a su vida habitual antes de que ésta se haya vuelto imposible, se vuelven enfermizos antes de serlo y rompen el contacto vital con el mundo antes de haber perdido el contacto sensorial. Se da, pues, una cierta consistencia de nuestro «mundo», relativamente independiente de los estímulos, que prohíbe tratar el ser-del-mundo como una suma de reflejos —una cierta energía de la pulsación de existencia, relativamente independiente de nuestros pensamientos voluntarios que prohíbe tratarlo como un *acto* de consciencia. Es por ser una visión preobjetiva que el ser-del-mundo puede distinguirse de todo proceso en tercera persona, de toda modalidad de la *res extensa*, como de toda *cogitatio*, de todo conocimiento en primera persona —y que podrá realizar la unión de lo «psíquico» y lo «fisiológico».

Volvamos ahora al problema del que partimos. La anosognosia y el miembro fantasma no admiten ni una explicación fisiológica, ni una explicación psicológica, ni una explicación mixta, aun cuando puedan vincularse a las dos series de condiciones. Una explicación fisiológica interpretaría la anosognosia y el miembro fantasma como la simple supresión o la simple persistencia de las estimulaciones interoceptivas. En esta hipótesis, la anosognosia es la ausencia de un fragmento de la representación del cuerpo que debería darse, ya que el miembro correspondiente está ahí; el miembro fantasma es la presencia de una parte de la representación del cuerpo que no debería darse, ya que el miembro correspondiente no está ahí. Si ahora se da una explicación psicológica de los fenómenos, el miembro fantasma pasa a ser un recuerdo, un juicio positivo o una percepción; la anosognosia, un olvido, un juicio negativo o una impercepción. En el primer caso, el miembro fantasma es la presencia efectiva de una representación. En el segundo, el miembro fantasma es la representación de una presencia efectiva; la anosognosia, la representación de una ausencia efectiva. En los dos casos, no salimos de las categorías del mundo objeto en donde no hay un medio entre la presencia y la ausencia. En realidad, el anosognósico no ignora simplemente el miembro paralizado: no puede desentenderse de la deficiencia más que por saber en dónde corre peligro de volverla a encontrar, como el sujeto sabe, en el psicoanálisis, lo que no quiere ver de cara, y que de otro modo no podría evitar tan bien. No comprendemos la ausencia o la muerte de un amigo más que cuando esperamos de él una respuesta o cuando experimentamos que ya no la habrá más; evitamos in-

terrogar para no tener que percibir este silencio, nos apartamos de las regiones de nuestra vida, donde podríamos volver a encontrar esta nada, como si dijéramos que ya las adivinamos. Asimismo, el anosognósico se desentiende de su brazo paralizado por no tener que experimentar su caducidad, lo que ya dice que tiene un saber preconsciente del mismo. Cierto es que, en el caso del miembro fantasma, el sujeto parece ignorar la mutilación y contar con su fantasma como con un miembro real, puesto que prueba de andar con su pierna fantasma y ni siquiera una caída lo descorazona. Pero, por otra parte, describe muy bien las particularidades de la pierna fantasma, por ejemplo su motricidad singular, y si la trata prácticamente como un miembro real, es que, como un sujeto normal, no necesita para ponerse en ruta una percepción neta y articulada de su cuerpo: bástale tenerlo «a su disposición» como una potencia indivisa, y adivinar, vagamente implicada en él, la pierna fantasma. La consciencia de la pierna fantasma es, pues, también equívoca. El amputado siente su pierna como yo puedo sentir vivamente la existencia de un amigo que, sin embargo, no está ante mi vista; no la ha perdido porque continúa contando con ella, como Proust puede constatar la muerte de su abuela sin perderla mientras la retenga en el horizonte de su vida. El brazo fantasma no es una representación del brazo, sino la presencia ambivalente de un brazo. El rechazo de la mutilación, en el caso del miembro fantasma, o el rechazo de la deficiencia, en la anosognosia, no son decisiones deliberadas, no se dan en el plano de la consciencia tética que toma explícitamente posición después de haber considerado diferentes posibilidades. La voluntad de poseer un cuerpo sano o el rechazo del cuerpo enfermo no se formulan por sí mismos; la experiencia del brazo amputado como presente, o de un brazo enfermo como ausente, no son del orden del «yo pienso que...».

Este fenómeno, que desfiguran tanto las explicaciones fisiológicas como las psicológicas, se entiende, por el contrario, en la perspectiva del ser-del-mundo. Lo que en nosotros rechaza la mutilación y la deficiencia es un Yo empeñado en cierto mundo físico e interhumano, un Yo que continúa tendiéndose hacia su mundo pese a deficiencias o amputaciones, y que, en esta misma medida, no las reconoce *de iure*. El rechazo de la deficiencia no es más que el reverso de nuestra inherencia a un mundo, la negación implícita de lo que se opone al movimiento natural que nos arroja a nuestras tareas, nuestras preocupaciones, nuestra situación, nuestros horizontes familiares. Poseer un brazo fantasma es permanecer abierto a todas las acciones de las que sólo el brazo es capaz, es guardar el campo práctico que uno poseía antes de la mutilación. El cuerpo es el vehículo del ser-del-mundo, y poseer un cuerpo es para un viviente conectar con un medio definido, confundirse con ciertos proyectos y comprometerse continuamente con ellos. En la evidencia de este mundo completo,

en el que aún figuran objetos manejables, en la fuerza del movimiento que va hacia él y en donde aún figuran el proyecto de escribir o de tocar el piano, el enfermo encuentra la certidumbre de su integridad. Pero en el momento en que le oculta su deficiencia, el mundo no puede dejar de revelársela: ya que, si es cierto que tengo consciencia de mi cuerpo a través del mundo, que éste es, en el centro del mundo, el término no advertido hacia el cual todos los objetos vuelven su rostro, es verdad por la misma razón que mi cuerpo es el quicio del mundo: sé que los objetos tienen varias caras porque podría repasarlas, podría darles la vuelta, y en este sentido tengo consciencia del mundo por medio de mi cuerpo. En el mismo momento en el que mi mundo consuetudinario hace levantar en mí unas intenciones habituales, ya no puedo, si estoy amputado, unirme efectivamente a él; los objetos manejables, precisamente en cuanto se presentan como manejables, interrogan una mano que yo no tengo ya. Así se delimitan, en el conjunto de mi cuerpo, unas regiones de silencio. El enfermo sabe, pues, su caducidad precisamente en cuanto que la ignora, y la ignora precisamente en cuanto que la conoce. Esta paradoja es la de todo ser-del-mundo: al dirigirme a un mundo, estrello mis intenciones perceptivas y mis intenciones prácticas en unos objetos que se me revelan, en definitiva, como anteriores y exteriores a las mismas, y que, no obstante, no existen para mí más que en cuanto suscitan en mí unos pensamientos o unas voluntades. En el caso que nos ocupa, la ambigüedad del saber se reduce a que nuestro cuerpo comporta como dos estratos distintos: el del cuerpo habitual y el del cuerpo actual. En el primero figuran los gestos de manejo que han desaparecido del segundo, y la cuestión de saber cómo puedo sentirme provisto de un miembro que ya no tengo equivale, de hecho, a saber cómo el cuerpo habitual puede hacerse garante del cuerpo actual. ¿Cómo puedo percibir unos objetos como manejables, cuando no puedo ya manejarlos? Es preciso que lo manejable haya dejado de ser lo que actualmente manejo, para devenir lo que puede manejar*se*, haya dejado de ser un manejable *para mí* y haya devenido como un *manejable en sí*. Correlativamente, es preciso que mi cuerpo sea captado no solamente en una experiencia instantánea, singular, plena, sino también bajo un aspecto de generalidad y como un ser impersonal.

Así el fenómeno del miembro fantasma conecta con el de la contención que lo clarificará. Efectivamente, la contención de la que el psicoanálisis habla consiste en que el sujeto emprende cierto camino —empresa amorosa, carrera, obra—, encuentra en este camino una barrera y, no teniendo ni la fuerza de saltar el obstáculo ni la de renunciar a la empresa, queda bloqueado en esta tentativa y ocupa indefinidamente sus fuerzas en renovarla en su espíritu. El tiempo que pasa no arrastra consigo los proyectos imposibles, no se encierra en la experiencia trau-

mática, el sujeto permanece abierto al mismo futuro imposible, si no en sus pensamientos explícitos, en su ser efectivo. Un presente entre todos los presentes adquiere, pues, un valor excepcional: desplaza a los demás y los destituye en su valor de presentes auténticos. Continuamos siendo aquél que un día entró en este amor de adolescente, o aquél que un día vivió en este universo parental. Nuevas percepciones sustituyen a las percepciones antiguas e incluso nuevas emociones sustituyen a las de antaño, pero esta renovación sólo interesa al contenido de nuestra experiencia y no a su estructura, el tiempo impersonal continúa fluyendo, mientras que el tiempo personal está atado. Claro está, esta fijación no se confunde con un recuerdo, hasta lo excluye, el recuerdo, en cuanto exhibe ante nosotros, como un cuadro, una antigua experiencia y que, por el contrario, este pasado que continúa siendo nuestro verdadero presente no se aleja de nosotros y se oculta constantemente detrás de nuestra mirada en lugar de disponerse delante de ella. La experiencia traumática no subsiste en calidad de representación, bajo modo de consciencia objetiva y como un momento que tiene su fecha; le es esencial el no sobrevivirse más que como un estilo de ser y en un cierto grado de generalidad. Enajeno mi poder perpetuo de darme unos «mundos» en beneficio de uno de ellos, y, por ende, este mundo privilegiado pierde su sustancia y acaba por no ser más que *una cierta angustia*. Toda contención es, pues, el paso de la existencia en primera persona a una especie de escolastización de esta existencia que vive de una experiencia antigua, o mejor, del recuerdo de haberla tenido, posteriormente, del recuerdo de haber tenido este recuerdo, y así sucesivamente, hasta el punto de que ya no retiene de ella más que la forma típica. Ahora bien, como advenimiento de lo impersonal, la contención es un fenómeno universal, hace comprender nuestra condición de seres encarnados vinculándola a la estructura temporal del ser-del-mundo. En cuanto tengo unos «órganos de los sentidos», un «cuerpo», unas «funciones psíquicas» comparables a los de los demás hombres, cada uno de los momentos de mi experiencia deja de ser una totalidad integrada, rigurosamente única, en donde los detalles sólo existirían en función del conjunto, me convierto en el lugar en el que se entrecruzan una multitud de «causalidades». En cuanto habito un «mundo físico», en el que se encuentran «estímulos» constantes y unas situaciones típicas —y no solamente el mundo histórico en el que las situaciones no son nunca comparables—, mi vida comporta unos ritmos que no tienen su *razón* en lo que he optado por ser, sino que tienen su *condición* en el medio banal que me rodea. Así aparece, alrededor de nuestra existencia personal, un margen de existencia *casi* impersonal que, por así decir, se da por sentado, y al que confío el cuidado de mantenerme en vida —alrededor del mundo humano que cada uno de nosotros se ha hecho, un mundo

en general al que, primero, hay que pertenecer para poder encerrarse en el medio particular de un amor o de una ambición. Así como se habla de una contención en sentido restringido cuando mantengo a través del tiempo uno de los mundos momentáneos que he atravesado y que convierto en la forma de toda mi vida, igualmente puede decirse que mi organismo, como adhesión prepersonal a la forma general del mundo, como existencia anónima y general, desempeña, por debajo de mi vida personal, el papel de un *complejo innato*. No es cual una cosa inerte; también él esboza el movimiento de la existencia. Incluso puede llegar hasta el peligro de que mi situación humana borre mi situación biológica, de que mi cuerpo se entregue sin reserva a la acción.[21] Ahora bien, estos momentos sólo pueden ser momentos,[22] y la mayor parte del tiempo la existencia personal contenciona al organismo sin poder ni ir más allá, ni renunciar a sí misma: ni reducirlo a ella, ni reducirse a él. Mientras un dolor me abruma y soy presa de mi aflicción, mis miradas erran delante de mí, se interesan socarronamente por un objeto brillante cualquiera, recomienzan su existencia autónoma. Después de este minuto en el que queríamos encerrar todas nuestra vida, el tiempo, por lo menos el tiempo prepersonal, recomienza a transcurrir, y si no se lleva nuestra resolución, sí, cuando menos, los cálidos sentimientos que la sostenían. La existencia personal es intermitente y, cuando esta marea se retira, la decisión sólo puede dar a mi vida una significación forzada. La fusión del alma y del cuerpo en el acto, la sublimación de la existencia biológica en existencia personal, del mundo natural en mundo cultural, resulta a la vez posible y precaria gracias a la estructura temporal de nuestra experiencia. Cada presente capta paso a paso, a través de su horizonte del pasado inmediato y del futuro próximo, la totalidad del tiempo posible; así supera la dispersión de los instantes, está en posición de dar su sentido definitivo a nuestro mismísimo pasado y de reintegrar a la existencia personal incluso este pasado de todos los pasados que las estereotipias orgánicas nos hacen adivinar en el origen de nuestro ser voluntario. En esta medida, incluso los reflejos tienen un sentido y el estilo de cada individuo es todavía visible en ellos, al igual que las palpitaciones del corazón se dejan sentir hasta la periferia del cuerpo. Pero este poder pertenece, justamente, a todos los presentes; a los presentes anti-

21. Así Saint-Exupéry, encima de Arrás, envuelto en fuego, ya no siente como distinto de sí mismo este cuerpo que hace un instante se escurría: «Es como si se me diera mi vida a cada segundo, como si mi vida se volviera a cada segundo más sensible. Vivo. Estoy vivo. Aún estoy vivo. Sigo estando vivo. No soy más que una fuente de vida.» *Pilote de guerre*, p. 174.

22. «Sí, en el decurso de mi vida, cuando nada urgente me gobierna, cuando mi significación no está en juego, no veo problemas más graves que los de mi cuerpo.» A. DE SAINT-EXUPÉRY, *Pilote de guerre*, p. 169.

guos lo mismo que al nuevo presente. Aun cuando pretendamos comprender mejor nuestro pasado del que éste se comprendía a sí mismo, siempre podrá éste recusar nuestro juicio presente y encerrarse en su evidencia artística. Más, lo hace ya necesariamente en cuanto que yo lo pienso como un antiguo presente. Cada presente puede pretender fijar nuestra vida, y es esto lo que lo define como presente. En cuanto se da para la totalidad del ser y llena un instante la consciencia, nunca logramos deshacernos totalmente del mismo, el tiempo nunca se cierra completamente en sí mismo y sigue como una herida por la que se derrama nuestra fuerza. A mayor abundamiento, si una vida individual puede recobrar y asumir el pasado específico que es nuestro cuerpo, solamente puede hacerlo en cuanto no lo ha trascendido nunca, en cuanto lo alimenta secretamente y le dedica una parte de sus fuerzas, en cuanto sigue siendo su presente, como puede verse en la enfermedad en la que los acontecimientos del cuerpo se convierten en los acontecimientos del día. Lo que nos permite centrar nuestra existencia es también lo que nos impide el centrarla absolutamente, y el anonimato de nuestro cuerpo es inseparablemente libertad y servidumbre. Así, para resumir, la ambigüedad del ser-del-mundo se traduce por la del cuerpo, y ésta se comprende por la del tiempo.

Más adelante volveremos a abordar el tiempo. Mostremos únicamente, de momento, que, a partir de este fenómeno central, las relaciones de lo «psíquico» y lo «fisiológico» se vuelven pensables. ¿Por qué los recuerdos que uno evoca al amputado pueden hacer aparecer el miembro fantasma? El brazo fantasma no es una rememoración, es un semipresente, el mutilado lo siente actualmente replegado en su pecho sin ningún índice de pasado. Tampoco podemos suponer que un brazo en imagen, errando a través de la consciencia, haya venido a posarse en el muñón: en tal caso, ya no sería un «fantasma», sino una percepción renaciente. Es preciso que el brazo fantasma sea el mismo brazo lacerado por la metralla, y cuya envoltura visible se ha quemado o podrido en alguna parte, que acosa al cuerpo presente sin confundirse con él. El brazo fantasma es, pues, como la experiencia contencionada de un antiguo presente que no se decide a devenir pasado. Los recuerdos que se evocan delante del amputado inducen un miembro fantasma no como una imagen invoca en cl asociacionismo a otra imagen, sino porque todo recuerdo vuelve a abrir el tiempo perdido y nos invita a tomar de nuevo la situación que evoca. La memoria intelectual, en el sentido de Proust, se contenta con un señalamiento del pasado, de un pasado en idea, extrae los «caracteres» o la significación comunicable, más que volver a encontrar su estructura, pero no sería memoria si el objeto que ella construye no se mantuviese aún por medio de algunos hilos intencionales en el horizonte del pasado vivido y en este pasado tal como de nuevo lo encontraríamos hun-

diéndonos en esos horizontes y reabriendo el tiempo. Del mismo modo, si volvemos a situar la emoción en el ser-del-mundo, comprenderemos que pueda estar al origen del miembro fantasma. Estar emocionado es encontrarse empeñado en una situación a la que no se consigue hacer frente, pero a la que no quiere abandonarse. Más que aceptar el fracaso o hacerse atrás, el sujeto, en este atolladero existencial, hace estallar el mundo objetivo que le cierra el camino y busca en sus actos mágicos una satisfacción simbólica.[23] La ruina del mundo objetivo, la renuncia a la verdadera acción, la fuga en el autismo son condiciones favorables a la ilusión de los amputados por cuanto ésta supone también la obliteración de la realidad. Si el recuerdo y la emoción pueden hacer que aparezca el miembro fantasma, no lo hacen como una *cogitatio* necesita otra *cogitatio*, o como una condición determina su consecuencia; no es que una causalidad de la idea se sobreponga, aquí, a una causalidad fisiológica, lo que ocurre es que una actitud existencial motiva a otra y que recuerdo, emoción, miembro fantasma, son equivalentes respecto del ser-del-mundo. ¿Por qué la sección de los conductores aferentes suprime el miembro fantasma? En la perspectiva del ser-del-mundo este hecho significa que las excitaciones procedentes del muñón mantienen al miembro amputado en el circuito de la existencia. Marcan y guardan su sitio, hacen que no sea anonadado, que cuente aún en el organismo, preparan un vacío que la historia del sujeto llenará, le permiten realizar el fantasma como las perturbaciones estructurales permiten realizar un delirio al contenido de la psicosis. Desde nuestro punto de vista, un circuito sensomotor es, al interior de nuestro ser-del-mundo global, una corriente de existencia relativamente autónoma. No porque siempre aporte a nuestro ser total una contribución separable, sino porque, en ciertas condiciones, es posible poner en evidencia unas respuestas constantes para unos estímulos también constantes. La cuestión está, pues, en saber por qué el rechazo de la deficiencia, que es una actitud de conjunto de nuestra existencia, necesita, para realizarse, esta modalidad especialísima que es un circuito sensomotor, y por qué nuestro ser-del-mundo, que da a todos nuestros reflejos el sentido que les corresponde, y que, desde este punto de vista, los fundamenta, se entrega, pese a todo, a los mismos y se fundamenta, por fin, en ellos. En realidad, lo hicimos ver en otra parte, los circuitos sensomotores se dibujan tanto más netamente cuanto que nos enfrentamos con unas existencias más integradas, y el reflejo en estado puro apenas se encuentra más que en el hombre, el cual, no solamente posee un medio *(Umwelt)*, sino también un mundo *(Welt)*.[24] Desde el punto de vista de la existencia, estos dos hechos, que la

23. Cf. J. P. Sartre, *Esquisse d'une théorie de l'Émotion.*
24. *La Structure du Comportement*, p. 55.

inducción científica se limita a yuxtaponer, se vinculan interiormente y se entienden bajo una misma idea. Si el hombre no tiene que encerrarse en la ganga del medio sincrético en el que el animal vive como en estado de éxtasis, si ha de tener consciencia de un mundo como razón común de todos los medios contextuales y teatro de todos los comportamientos, es preciso que entre él y aquello que reclama su acción se establezca una distancia; es preciso que, como Malebranche decía, las estimulaciones del exterior no le toquen más que con «respeto», que cada situación momentánea deje de ser para él la totalidad del ser, cada respuesta particular deje de ocupar todo su campo práctico, que la elaboración de estas respuestas no exija cada vez una toma de posición singular y se dibujen una vez por todas en su generalidad. Es, pues, renunciando a una parte de su espontaneidad, empeñándose en el mundo por medio de órganos estables y circuitos preestablecidos que el hombre puede adquirir el espacio mental y práctico que, en principio, lo sacará de su medio y se lo hará *ver*. Y, bajo condición de volver a situar en el orden de la existencia hasta la toma de consciencia de un mundo objetivo, no encontraremos ya contradicción ninguna entre aquélla y el condicionamiento corporal: es una necesidad interna para la existencia más integrada el que se dé un cuerpo habitual. Lo que nos permite vincular entre sí lo «fisiológico» y lo «psíquico» es que, reintegrados en la existencia, ya no se distinguen como el orden del en-sí y el orden del para-sí, y que ambos se orientan hacia un polo intencional o hacia un mundo. Las dos historias nunca se recubren, claro está, por completo: la una es banal y cíclica, la otra puede ser abierta y singular; y habría que reservar el término de historia para el segundo orden de fenómenos, si la historia fuese una secuencia de acontecimientos que no sólo tienen un sentido, sino que además se lo dan a sí mismos. Sin embargo, salvo con una verdadera revolución que rompa las categorías históricas válidas hasta aquí, el sujeto de la historia no crea por entero su papel: frente a situaciones típicas, toma decisiones típicas, y Nicolás II, volviendo a encontrar aún las palabras de Luis XVI, desempeña el papel ya descrito de un poder establecido frente a un poder nuevo. Sus decisiones traducen un *a priori* del príncipe amenazado como nuestros reflejos traducen un *a priori* específico. Estas estereotipias, por otra parte, no son una fatalidad, y tal como el vestido, la compostura, el amor, transfiguran las necesidades biológicas en cuya ocasión nacieron, asimismo, al interior del mundo cultural, el *a priori* histórico no es constante más que para una fase dada y a condición de que el equilibrio de las *fuerzas* deje subsistir las mismas *formas*. Así la historia no es ni una novedad perpetua, ni una repetición perpetua, sino el movimiento *único* que crea formas estables y las rompe. El organismo y sus monótonas dialécticas no son, pues, extraños a la historia y como inasimilables

por ella. El hombre concretamente tomado no es un psiquismo conexo a un organismo, sino este vaivén de la existencia que ora se deja ser corpórea y ora remite a los actos personales. Los motivos psicológicos y las ocasiones corpóreas pueden entrelazarse porque no se da ni un solo movimiento en un cuerpo vivo que sea un azar absoluto respecto de las intenciones psíquicas, ni un solo acto psíquico que no haya encontrado cuando menos su germen o su bosquejo general en las disposiciones fisiológicas. Nunca se trata del encuentro incomprensible de dos causalidades, ni de una colisión entre el orden de las causas y el de los fines. Pero, mediante una vuelta insensible, un proceso orgánico desemboca en un comportamiento humano, un acto instintivo vira y se vuelve sentimiento, o, inversamente, un acto humano entra en sueño y se prosigue distraídamente en reflejo. Entre lo psíquico y lo fisiológico pueden darse relaciones de cambio que casi siempre impiden definir una perturbación mental como psíquica o como somática. La llamada perturbación somática bosqueja, a propósito del tema del accidente orgánico, unos comentarios psíquicos, y la perturbación «psíquica» se limita a desarrollar la significación humana del acontecimiento corporal. Un enfermo siente en su cuerpo una segunda persona implantada. Es hombre en una mitad de su cuerpo, mujer en la otra. ¿Cómo distinguir en el síntoma las causas fisiológicas y los motivos psicológicos? ¿Cómo asociar simplemente las dos explicaciones y cómo concebir un punto de conexión entre los dos determinantes? «En los síntomas de este tipo, lo psíquico y lo físico están tan íntimamente ligados que ni siquiera puede pensarse en completar uno de los dominios funcionales con el otro, y que ambos deben ser asumidos por un tercero (...) (Hay que)... pasar de un conocimiento de los hechos psicológicos y fisiológicos a un reconocimiento del acontecimiento anímico como proceso vital inherente a nuestra existencia.»[25] Así, a la pregunta que planteamos, la moderna fisiología responde muy claramente: el acontecimiento psicofísico no puede concebirse al estilo de la fisiología cartesiana y como la contigüidad de un proceso en sí y de una *cogitatio*. La unión del alma y del cuerpo no viene sellada por un decreto arbitrario entre dos términos exteriores: uno, el objeto, el otro, el sujeto. Esta unión se consuma a cada instante en el movimiento de la existencia. Es la existencia lo que encontramos en el cuerpo al aproximarlo mediante una primera vía de acceso, la de la fisiología. Nos es, pues, lícito recortar y precisar este primer resultado interrogando ahora a la existencia sobre sí misma, eso es, dirigiéndonos a la psicología.

25. E. MENNINGER-LERCHENTAL, *Das Truggebilde der eigenen Gestalt*, páginas 174-175.

II. La experiencia del cuerpo y la psicología clásica

Cuando la psicología clásica describía el propio cuerpo, le atribuía ya unos «caracteres» incompatibles con el estatuto de objeto. Decía, primero, que mi cuerpo se distingue de la mesa o de la lámpara porque se percibe constantemente, mientras que yo puedo apartarme de ellas. Es, pues, un objeto que no me deja. Pero, precisamente por eso, ¿es todavía un objeto? Si el objeto es una estructura invariable, no lo es *a pesar* del cambio de perspectivas, sino *en* este cambio o a *través* del mismo. Las perspectivas siempre nuevas no son para él una simple ocasión de manifestar su permanencia, una manera contingente de presentarse ante nosotros. No es objeto, eso es, no está delante de nosotros, más que por ser observable, o sea, situado a la punta de nuestros dedos o nuestras miradas, indivisiblemente trastornado y reencontrado por cada uno de sus movimientos. De otro modo sería verdadero como una idea, y no presente como una cosa. En particular, el objeto no es objeto más que si puede ser alejado y, por ende, desaparecer, en última instancia, de mi campo visual. Su presencia es tal que no es viable sin una ausencia posible. Pues bien, la permanencia del propio cuerpo es de un tipo completamente diverso: no se halla al extremo de una exploración indefinida, se niega a la exploración y siempre se presenta a mí bajo el mismo ángulo. Su permanencia no es una permanencia en el mundo, sino una permanencia del lado de mí. Decir que siempre está cerca de mí, siempre ahí para mí, equivale a decir que nunca está verdaderamente delante de mí, que no puedo desplegarlo bajo mi mirada, que se queda al margen de todas mis percepciones, que está *con*migo. Verdad es que los objetos exteriores tampoco me muestran nunca uno de sus lados más que ocultándome los demás, pero, cuando menos, siempre puedo escoger el lado que van a mostrarme. Sólo pueden aparecérseme en perspectiva, pero la perspectiva particular que de los mismos obtengo en cada momento no resulta más que de una necesidad física, eso es, de una necesidad de la que puedo servirme y que nunca me apresa: desde mi ventana no se ve el campanario de la iglesia, pero esta restricción me promete, al mismo tiempo, que, desde otra parte, se podría ver toda la iglesia. También es cierto que si estoy preso, la iglesia se reducirá para mí a un campanario truncado. Si no me sacara mi vestido, nunca percibiría su reverso, y veremos que mis vestidos pueden convertirse como en los anexos de mi cuerpo. Pero este hecho

no prueba que la presencia de mi cuerpo sea comparable a la permanencia de hecho de ciertos objetos, el órgano a un utensilio siempre disponible. Muestra, al contrario, que las acciones en las que me empeño por habitud incorporan a sí mismas sus instrumentos y les hacen participar de la estructura original del propio cuerpo. En cuanto a éste, es la habitud primordial, la que condiciona todas las demás y por la que se comprenden. Su permanencia cerca de mí, su perspectiva invariable no son una necesidad de hecho, ya que la necesidad de hecho las presupone: para que mi ventana me imponga un punto de vista sobre la iglesia es necesario, primero, que mi cuerpo me imponga uno sobre el mundo; y la primera necesidad no puede ser simplemente física más que porque la segunda es metafísica, las situaciones de hecho no pueden afectarme más que si primero soy de una naturaleza tal que se den para mí situaciones de hecho. En otros términos, yo observo los objetos exteriores con mi cuerpo, los manipulo, los examino, doy la vuelta a su alrededor; pero, a mi cuerpo, no lo observo: para poder hacerlo sería necesario disponer de un segundo cuerpo, a su vez tampoco observable. Cuando digo que mi cuerpo siempre es percibido por mí, no hay que entender, pues, estas palabras en un sentido puramente estadístico; y en la presentación del propio cuerpo debe darse algo que haga impensable su ausencia o siquiera su variación. ¿Qué es? Mi cabeza no se ofrece a mi vista más que por la punta de la nariz y por el contorno de mis órbitas. Puedo ver mis ojos en un espejo de tres caras, pero ya serán los ojos de alguien que observa, y apenas puedo sorprender mi mirada viva cuando un espejo me envía, en la calle, inopinadamente, mi imagen. Mi cuerpo, en el espejo, no deja de seguir mis intenciones como la sombra de éstas, y si la observación consiste en hacer variar el punto de vista manteniendo el objeto fijo, aquél rehúye la observación y se ofrece como un simulacro de mi cuerpo táctil ya que mima las iniciativas de éste en lugar de responderles con un desarrollo libre de perspectivas. Mi cuerpo visual es, sí, objeto en las partes alejadas de mi cabeza, pero a medida que nos acercamos a los ojos, se separa de los objetos, prepara en medio de ellos un semiespacio al que no tienen acceso, y cuando quiero colmar este vacío recorriendo a la imagen del espejo, ésta me remite aún a un original del cuerpo que no está ahí, entre las cosas, sino de este lado de mí, más acá de toda visión. Lo mismo se diga, y pese a las apariencias, de mi cuerpo táctil, puesto que si puedo palpar con mi mano izquierda mi mano derecha mientras ésta toca un objeto, la mano derecha objeto no es la mano derecha que toca: la primera es un tejido de huesos, músculos y carne estrellado en un punto del espacio; la segunda atraviesa el espacio como un cohete para ir a revelar el objeto exterior en su lugar. En cuanto ve o toca el mundo, mi cuerpo no puede, pues, ser visto ni tocado. Lo que le impide ser jamás un

objeto, estar nunca «completamente constituido»,[1] es que mi cuerpo es aquello gracias a lo que existen objetos. En la medida que es lo que ve y lo que toca, no es ni tangible ni visible. El cuerpo no es, pues, un objeto exterior cualquiera, con la sola particularidad de que siempre estaría ahí. Si es permanente, es de una permanencia absoluta que sirve de fondo a la permanencia relativa de los objetos eclipsables, los verdaderos objetos. La presencia y ausencia de los objetos exteriores solamente son variaciones al interior de un campo de presencia primordial, de un dominio perceptivo sobre los que mi cuerpo tiene poder. No solamente la permanencia de mi cuerpo no es un caso particular de la permanencia en el mundo de los objetos exteriores, sino que éste no se comprende más que por aquélla; no solamente la perspectiva de mi cuerpo no es un caso particular de la de los objetos, sino que la presentación perspectiva de los objetos no se comprende más que por la resistencia de mi cuerpo a toda variación perspectiva. Si es preciso que los objetos no me muestren nunca más que una de sus caras, es porque estoy en un cierto lugar desde el que las veo, pero que yo no puedo ver. Si, no obstante, creo en sus lados ocultos, como también en un mundo que los abarca a todos y que coexiste con ellos, es en tanto que mi cuerpo, siempre presente para mí, y, con todo, empeñado en medio de ellos por tantas relaciones objetivas, los mantiene en coexistencia con él y hace palpitar en todos la pulsación de su duración. Así, la permanencia del propio cuerpo, si la psicología clásica la hubiese analizado, la habría podido conducir al cuerpo, no ya como objeto del mundo, sino como medio de nuestra comunicación con él; al mundo, no ya como suma de objetos determinados, sino como horizonte latente de nuestra experiencia, sin cesar presente, también él, antes de todo pensamiento determinante.

Los demás «caracteres» por los que se definía el cuerpo propio no eran menos interesantes, y por las mismas razones. Mi cuerpo, se alegaba, se reconoce porque me da «sensaciones dobles»: cuando toco mi mano derecha con mi mano izquierda, el objeto mano derecha tiene esta singular propiedad de también sentir. Acabamos de ver que nunca ambas manos son al mismo tiempo, una respecto de la otra, tocadas y tocantes. Cuando estrecho mis dos manos, una contra la otra, no se trata de dos sensaciones que yo experimentaría conjuntamente, tal como se perciben dos objetos yuxtapuestos, sino de una organización ambigua en la que ambas manos pueden alternar en la función de «tocante» y de «tocada». Lo que se quería decir al hablar de «sensaciones dobles», es que, en el paso de una función a otra, puedo reco-

1. HUSSERL, *Ideen*, t. II (inédito). Gracias a Mons. L. Noël y al Institut Supérieur de Philosophie de Lovaina, depositario del conjunto del *Nachlass*, y en particular a la amabilidad del R. P. Van Breda, pudimos consultar cierto número de inéditos.

nocer la mano tocada como la misma que seguidamente será tocante —en este amasijo de huesos y músculos que es mi mano derecha para mi mano izquierda, adivino, por un instante, la envoltura o la encarnación de esta otra mano derecha, ágil y viva, que arrojo a los objetos para explorarlos. El cuerpo se sorprende a sí mismo desde el exterior en acto de ejercer una función de conocimiento, trata de tocarse tocando, bosqueja «una especie de reflexión»,[2] y esto bastaría para distinguirlo de los objetos, de los cuales, sí, puedo decir que «tocan» mi cuerpo, pero sólo cuando está inerte, sin que le sorprendan nunca, pues, en su función exploradora.

Se decía también que el cuerpo es un objeto afectivo, mientras que las cosas exteriores solamente me son representadas. Era plantear por tercera vez el problema del estatuto del propio cuerpo. En efecto, si digo que mi pie me duele, no quiero simplemente decir que es una causa de dolor, igual que el clavo que lo desgarra, pero más próxima; no quiero decir que sea el último objeto del mundo exterior, después de lo cual empezaría un dolor del sentido íntimo, una consciencia de dolor por sí misma sin ubicación que solamente se vincularía al pie por una determinación causal y en el sistema de la experiencia. Quiero decir que el dolor indica su ubicación, que es constitutivo de un «espacio doloroso». «Mi pie duele», significa no: «Pienso que mi pie es causa de este dolor», sino «el dolor viene de mi pie» o incluso «mi pie está dolorido». Es lo que muy bien pone de manifiesto la «voluminosidad primitiva del dolor» del que hablaban los psicólogos. Se reconocía, luego, que mi cuerpo no se ofrece como los objetos del sentido externo, y que quizás éstos solamente se perfilan sobre este fondo afectivo que originariamente lanza a la consciencia fuera de sí misma.

En fin, cuando los psicólogos quisieron reservar al propio cuerpo unas «sensaciones cinestésicas» que nos darían globalmente sus movimientos, mientras atribuían los movimientos de los objetos exteriores a una percepción mediata y a la comparación de posiciones sucesivas, se les podía objetar que el movimiento, al ser una relación, no podría sentirse y que exige un recorrido mental; pero esta objeción solamente condenaba su lenguaje. Lo que ellos expresaban, bastante mal, hay que decirlo, con la «sensación cinestésica», era la originalidad de los movimientos que ejecuto con mi cuerpo: anticipan directamente la situación final, mi intención no esboza un recorrido espacial más que para alcanzar el objetivo, dado primero en su lugar; hay como un germen de movimiento que sólo secundariamente se desarrolla en recorrido objetivo. Muevo los objetos exteriores con el auxilio de mi propio cuerpo que los toma en un lugar para conducirlos a otro. Pero al cuerpo lo muevo directamente, no lo encuentro

2. HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, p. 81.

en un punto del espacio objetivo para conducirlo a otro, no preciso buscarlo, está ya conmigo: no necesito conducirlo hacia el término del movimiento, ya toca al mismo desde el principio y es él mismo que al mismo se lanza. Las relaciones de mi decisión y de mi cuerpo en el movimiento son unas relaciones mágicas.

Si la descripción del propio cuerpo en la psicología clásica ofrecía ya todo lo que es necesario para distinguirlo de los objetos, ¿cómo es que los psicólogos no hayan hecho esta distinción o que, en todo caso, no hayan sacado de la misma ninguna consecuencia filosófica? Porque, por una actitud natural, se situaban en el lugar de pensamiento impersonal al que la ciencia se refirió mientras creía poder separar en las observaciones lo que depende de la situación del observador y las propiedades del objeto absoluto. Para el sujeto viviente, el propio cuerpo muy bien podía ser diferente de todos los objetos exteriores, para el pensamiento no situado del psicólogo, la experiencia del sujeto viviente se convertía, a su vez, en un objeto y, lejos de reclamar una nueva definición del ser, se instalaba en el ser universal. Lo que se oponía a la realidad era el «psiquismo», pero tratado como una segunda realidad, como un objeto de ciencia que había que someter a unas leyes. Se postulaba que nuestra experiencia, ya investida por la física y la biología, había de resolverse enteramente en saber objetivo cuando el sistema de las ciencias estuviese acabado. Con ello la experiencia del cuerpo se degradaba en «representación» del cuerpo; no era un fenómeno, sino un hecho psíquico. En la apariencia de la vida, mi cuerpo visual comporta una gran laguna a nivel de la cabeza, pero la biología colmaría esta laguna, la explicaría por la estructura de los ojos, me enseñaría lo que en verdad es el cuerpo, que tengo una retina, un cerebro como los demás hombres y como los cadáveres que diseco, y que, finalmente, el instrumento del cirujano pondría infaliblemente al descubierto, en esta zona indeterminada de mi cabeza, la réplica exacta de los cuadros anatómicos. Capto mi cuerpo como un objeto-sujeto, como capaz de «ver» y «sufrir»; pero estas representaciones confusas formaban parte de las curiosidades psicológicas, eran muestras de un pensamiento mágico del que la psicología y la sociología estudian las leyes y que, a título de objeto de ciencia, hacen entrar en el sistema del mundo verdadero. La incompleción de mi cuerpo, su presentación marginal, su ambigüedad como cuerpo tocante y cuerpo tocado no podían, pues, ser rasgos de *estructura* del cuerpo, no afectaban a la idea de éste, se volvían los «caracteres distintivos» de los *contenidos* de consciencia que componen nuestra representación del cuerpo: estos contenidos son constantes, afectivos y curiosamente apareados en «sensaciones dobles», pero, salvo eso, la representación del cuerpo es una representación como las demás, y, correlativamente, el cuerpo es un objeto

como los demás. Los psicólogos no se percataban de que, tratando así la experiencia del cuerpo, no hacían más que, de acuerdo con la ciencia, diferir un problema inevitable. La incompleción de mi percepción se entendía como una incompleción *de hecho* resultante de la organización de mis aparatos sensoriales; la presencia de mi cuerpo, como una *presencia de hecho* resultante de su acción perenne sobre mis receptores nerviosos; finalmente, la unión del alma y del cuerpo, supuesta por esas dos explicaciones, se entendía, según el pensamiento de Descartes, como una *unión de hecho* cuya posibilidad de principio no había por qué establecer, porque el hecho, punto de partida del conocimiento, se eliminaba de sus resultados acabados. Pues bien, el psicólogo podía, por un momento, al igual que los sabios, contemplar su propio cuerpo con los ojos de otro, y ver el cuerpo de otro, a su vez, como un mecanismo sin interior. La aportación de las experiencias ajenas acababa borrando la estructura de la suya, y recíprocamente, al haber perdido contacto consigo mismo, se volvía ciego para el comportamiento del otro. Se instalaba así en un pensamiento universal que tanto contencionaba su experiencia del otro, como su experiencia de sí mismo. Pero, como psicólogo, estaba empeñado en una tarea que lo hacía volver a sí mismo, por lo que no podía permanecer en este punto de inconsciencia. En efecto, el físico no es objeto de su propia ciencia, ni el químico, mientras que el psicólogo *era, él mismo*, por principio, este hecho del que él se ocupaba. Esta representación del cuerpo, esta experiencia mágica, que se abordaba con desprendimiento, era él, él la vivía al mismo tiempo que la pensaba. Sin duda, como muy bien se ha evidenciado,[3] no le bastaba con ser el psiquismo para conocerlo; este saber, como todos los demás, solamente se adquiere por nuestras relaciones con el otro; no es al ideal de una psicología de introspección a lo que nos remitimos; y de sí al otro, al igual que de sí mismo a sí mismo, el psicólogo podía y debía redescubrir una relación pre-objetiva. Pero en cuanto psiquismo que habla del psiquismo, sí *era* él todo aquello de que hablaba. De esta historia del psiquismo que él desarrollaba en la actitud objetiva, él poseía ya los resultados ante sí mismo; mejor, él era, en su existencia, resultado contracto y recuerdo latente de la misma. La unión del cuerpo y del alma no se había realizado de una vez por todas y en un mundo lejano, renacía a cada instante debajo del pensamiento del psicólogo, y no como un acontecimiento que se repite y que sorprende cada vez al psiquismo, sino como una necesidad que el psicólogo sabía en su ser, al mismo tiempo que la constataba por medio del conocimiento. La génesis de la percepción, desde los «datos sensibles» hasta el «mundo», debía renovarse a cada acto de percepción, pues, de otro modo, los datos sensibles

3. P. GUILLAUME, *L'Objectivité en Psychologie.*

habrían perdido el sentido que debían a esta evolución. El «psiquismo» no era, pues, un objeto como los demás: todo lo que se diría de él, éste lo había hecho ya antes de ser dicho, el ser del psicólogo sabía de sí mismo más que él, nada de lo que le había sobrevenido o le sobrevenía de acuerdo con la ciencia le era absolutamente extraño. Aplicada al psiquismo, pues, la noción de hecho sufría una transformación. El psiquismo de hecho, con sus «particularidades», no era ya un acontecimiento en el tiempo objetivo y en el mundo exterior, sino un acontecimiento que tocábamos desde dentro, del que éramos la consumación o surgir perpetuos y que acumulaba continuamente en él su pasado, su cuerpo y su mundo. Antes de ser un hecho objetivo, la unión del alma y del cuerpo debía ser, pues, una posibilidad de la consciencia y se planteaba la cuestión de saber qué es el sujeto perceptor si tiene que poder experimentar un cuerpo como el suyo. No había allí ya hecho sufrido, sino un hecho asumido. Ser una consciencia o, más bien, *ser una experiencia* es comunicar interiormente con el mundo, el cuerpo y los demás, ser con ellos en vez de ser al lado de ellos. Ocuparse de psicología es, necesariamente, encontrar, por encima del pensamiento objetivo que se mueve entre las cosas ya hechas, una primera apertura a las cosas, sin la cual no se daría conocimiento objetivo. El psicólogo no podía dejar de redescubrirse como experiencia, eso es, como presencia sin distancia al pasado, al mundo, al cuerpo y al otro, en el mismo momento en que quería advertirse como objeto entre los objetos. Volvamos pues a los «caracteres» del propio cuerpo y continuemos su estudio en el punto en que lo dejamos. Procediendo así volveremos a trazar de nuevo los progresos de la psicología moderna y efectuaremos con ella el retorno a la experiencia.

III. La espacialidad del propio cuerpo y la motricidad

Describamos, primero, la espacialidad del propio cuerpo. Si tengo mi brazo encima la mesa nunca se me ocurrirá decir que está *al lado del* cenicero como éste lo está del teléfono. El contorno de mi cuerpo es una frontera que las relaciones ordinarias de espacio no franquean. Sus partes, en efecto, se relacionan unas con otras de una manera original: no están desplegadas unas al lado de otras, sino envueltas las unas dentro de las otras. Por ejemplo, mi mano no es una colección de puntos. En los casos de aloquiria,[1] en los que el sujeto siente en su mano derecha los estímulos aplicados a su mano izquierda, es imposible suponer que cada una de las estimulaciones cambie de valor espacial por su cuenta[2] y los diferentes puntos de la mano izquierda son transportados a la derecha en cuanto dependen de un órgano total, de una mano sin partes que ha sido súbitamente desplazada. Forman, pues, un sistema, y el espacio de mi mano no es un mosaico de valores espaciales. De igual manera, mi cuerpo no es para mí un aglomerado de órganos yuxtapuestos en el espacio. Lo mantengo en una posesión indivisa, y sé la posición de cada uno de mis miembros gracias a un *esqueleto corpóreo* en el que todos están envueltos. Pero la noción de esquema corpóreo es ambigua, como todas las que aparecen a cada vuelta de la ciencia. Estas sólo podrían ser desarrolladas enteramente mediante una reforma de los métodos. Se las emplea, primero, en un sentido que no es su sentido pleno, y su desarrollo inmanente es lo que hace estallar los métodos antiguos. A lo primero se entendía por «esquema corpóreo» un *resumen* de nuestra experiencia corpórea, capaz de dar un comentario y una significación a la interoceptividad y a la proprioceptividad del momento. Tenía, el esquema, que darme el cambio de posición de las partes de mi cuerpo para cada movimiento de una de ellas, la posición de cada estímulo local en el conjunto del cuerpo, el balance de los movimientos llevados a cabo en cada momento de un gesto complejo y, por fin, una traducción perpetua en lenguaje visual de las impresiones cinestésicas y articulares del momento. Al hablar de esquema corpóreo no se creía introducir, a lo primero, más que un nombre cómodo para designar un gran número

1. Cf., por ejemplo, HEAD, *On Disturbances of Sensation with Especial Reference to the Pain of Visceral Disease.*
2. *Ibid.* Ya examinamos la noción de signo local en *La Structure du Comportement,* pp. 102 ss.

de asociaciones de imágenes, y solamente se quería expresar que estas asociaciones estaban fuertemente establecidas y constantemente a punto de entrar en juego. El esquema corpóreo se montaría poco a poco en el curso de la infancia y a medida que los contenidos táctiles, cinestésicos y articulares se asociasen entre sí o con los contenidos visuales y los evocasen más holgadamente.[3] Su representación fisiológica sólo podía ser entonces un centro de imágenes en el sentido clásico. Sin embargo, en el uso que los psicólogos hacen de él, bien se ve que el esquema corpóreo desborda esta definición asociacionista. Por ejemplo, para que el esquema corpóreo nos haga comprender mejor la aloquiria, no basta con que cada sensación de la mano izquierda se pose y se sitúe entre unas imágenes genéricas de todas las partes del cuerpo —que se asociarían para formar alrededor de ella como un *diseño* del cuerpo en superposición de imágenes—; es necesario que estas asociaciones vengan a cada instante reguladas por una ley única, que la espacialidad del cuerpo descienda del todo a las partes, que la mano izquierda y su posición estén implicadas en un *designio* global del cuerpo y tome en él su origen, de modo que pueda de una vez no sólo superponerse a la mano derecha o recaer en ella, sino además devenir la mano derecha. Cuando se quiere[4] clarificar el fenómeno del miembro fantasma vinculándolo al esquema corpóreo del sujeto, no se añade algo a las explicaciones clásicas a base de vestigios cerebrales y sensaciones renacientes más que si el esquema corpóreo, en vez de ser el residuo de la cinestesia consuetudinaria, deviene su ley de constitución. Si se experimentó la necesidad de introducir esta palabra nueva, fue para expresar que la unidad espacial y temporal, la unidad intersensorial o la unidad sensomotora del cuerpo es, por así decir, de derecho; que no se limita a los contenidos efectiva y fortuitamente asociados en el curso de nuestra experiencia, que los precede de cierta manera y posibilita precisamente su asociación. Nos encaminamos, pues, hacia una segunda definición del esquema corpóreo: ya no será el simple resultado de unas asociaciones establecidas en el curso de la experiencia, sino una toma de consciencia global de mi postura en el mundo intersensorial, una «forma» en el sentido de la Gestaltpsychologie.[5] Pero, a su vez, esta segunda definición es superada por los análisis de los psicólogos. No basta con de-

3. Cf., por ejemplo, HEAD, *Sensory Disturbances from Cerebral Lesion*, p. 189; PICK, *Störungen der Orientierung am eigenen Körper*, e incluso SCHILDER, *Das Körpeschema*, aun cuando Schilder admita que «un tal complejo no es la suma de sus partes, sino un todo nuevo con relación a las mismas».

4. Como, por ejemplo, LHERMITTE, *L'Image de notre Corps.*

5. KONRAD, *Das Körperschema, eine kritische Studie und der Versuch einer Revision*, pp. 365, 367. Bürger-Prinz y Kaila definen el esquema corpóreo como «el saber del propio cuerpo como término de conjunto y de la relación mutua de sus miembros y sus partes.» *Id.*, p. 365.

cir que mi cuerpo es una forma, eso es, un fenómeno en el que el todo es anterior a las partes. ¿Cómo es posible un tal fenómeno? Porque una forma, comparada con el mosaico del cuerpo físico-químico o con la «cenestesia», es un tipo de existencia nuevo. Si el miembro paralizado en el anosognósico no cuenta ya en el esquema corpóreo del sujeto, es porque el esquema corpóreo no es ni el simple calco ni siquiera la consciencia global de las partes del cuerpo existentes y que ése se las integra activamente a sí en razón de su valor para los proyectos del organismo. Los psicólogos dicen a menudo que el esquema corpóreo es *dinámico*.[6] Reducido a un sentido preciso, este término quiere decir que mi cuerpo se me revela como postura en vistas a una cierta tarea actual o posible. Y, en efecto, su espacialidad no es, como la de los objetos exteriores o como la de las «sensaciones espaciales», una *espacialidad de posición*, sino una *espacialidad de situación*. Si, de pie delante de mi mesa, me apoyo en ella con mis dos manos, solamente éstas quedarán acentuadas y todo mi cuerpo seguirá tras ellas como una cola de cometa. No es que yo ignore la ubicación de mis hombros o de mis lomos, lo que ocurre es que ésta queda envuelta en la de mis manos y toda mi postura se lee, por así decir, en el apoyo que éstas toman sobre la mesa. Si, estando de pie, tengo mi pipa en mi mano cerrada, la posición de mi mano no viene determinada discursivamente por el ángulo que esta forma con mi antebrazo, mi antebrazo con mi brazo, mi brazo con mi tronco, mi tronco con el suelo. Sé donde está mi pipa con un saber absoluto, y por ende sé dónde está mi mano y dónde mi cuerpo, como el primitivo en el desierto está, desde el principio, orientado a cada instante sin tener que recordar y adicionar las distancias recorridas y los ángulos de derive efectuados desde el principio. La palabra «aquí», aplicada a mi cuerpo, no designa una posición determinada con respecto a otras posiciones o con respecto a unas coordenadas exteriores, sino la instalación de las primeras coordenadas, el anclaje del cuerpo activo en un objeto, la situación del cuerpo ante sus tareas. El espacio corpóreo puede distinguirse del espacio exterior y envolver sus partes en lugar de desplegarlas porque este espacio es la oscuridad de la sala necesaria para la claridad del espectáculo, el fondo de somnolencia o la reserva de potencia vaga sobre los que se destacan el gesto y su objetivo,[7] la zona de no-ser *ante la cual* pueden aparecer unos seres precisos, figuras y puntos. En último análisis, si mi cuerpo puede ser una «forma» y si puede haber delante de él unas figuras privilegiadas sobre unos fondos indiferentes, es en cuanto que está polarizado por sus tareas, que *existe hacia* ellas, que se recoge en sí mismo para alcanzar su objetivo, y

6. Cf., por ejemplo, KONRAD, *op. cit.*
7. GRÜNBAUM, *Aphasie und Motorik*, p., 395.

el «esquema corpóreo» es finalmente una manera de expresar que mi cuerpo es-del-mundo.[8] Respecto de la espacialidad —lo único que de momento nos interesa—, el propio cuerpo es el tercer término, siempre sobrentendido, de la estructura figura-fondo; y toda figura se perfila sobre el doble horizonte del espacio exterior y del espacio corpóreo. Hay que recusar, pues, por abstracto, todo análisis del espacio corpóreo que no tome en cuenta más que figuras y puntos, ya que las figuras y los puntos no pueden ni ser concebidos sin horizontes.

Tal vez se responda que la estructura figura-fondo o la estructura punto-horizonte presuponen ya la noción del espacio objetivo, que, para experimentar un gesto de destreza como figura *sobre* el fondo compacto del cuerpo, hay que atar la mano y el resto del cuerpo con esta relación de espacialidad objetiva, y que, así, la estructura figura-fondo vuelve a ser uno de los contenidos contingentes de la forma universal del espacio. Pero, ¿qué sentido podría tener el vocablo «sobre» para un sujeto al que su cuerpo no situara frente al mundo? Este término implica la distinción de un arriba y un abajo, o sea, de un «espacio orientado».[9] Cuando digo que un objeto está *sobre* una mesa, siempre me sitúo en pensamiento en la mesa o en el objeto y les aplico una categoría que, en principio, conviene a la relación de mi cuerpo con los objetos exteriores. Despojado de este importe antropológico, el término *sobre* no se distingue ya de la palabra «debajo» o del término «al lado de...». Aun cuando la forma universal de espacio sea aquello sin lo cual no habría para nosotros espacio corpóreo, no es aquello por lo cual hay uno. Aun cuando la forma no sea el *contexto en el que*, sino el *medio por el que* el contenido se pro-pone, no es el medio suficiente de esta proposición, en lo referente al espacio corpóreo, y, en consecuencia, el contenido corpóreo sigue siendo con respecto a ella algo opaco, accidental e ininteligible. La sola solución por este camino consistiría en admitir que la espacialidad del cuerpo no tiene ningún sentido propio y distinto de la espacialidad objetiva, lo que haría desaparecer el contenido como fenómeno y, por ende, el problema de su relación con la forma. Pero, ¿podemos fingir no encontrar ningún sentido distinto en las palabras «sobre», «debajo», «al lado de...», en las dimensiones del espacio orientado? Incluso si el análisis encuentra, en todas estas relaciones, la relación universal de exterioridad, la evidencia para quien habita el espacio del arriba y del abajo, de la derecha y la izquierda, nos impide tratar como sinsentido todas estas distinciones, y nos invita a buscar, bajo el sentido explícito de las definiciones, el

8. Ya vimos en el capítulo I de esta primera parte que el miembro fantasma, que es una modalidad del esquema corpóreo, se entiende por el movimiento general del ser-del-mundo.

9. Cf. BECKER, *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen.*

sentido latente de las experiencias. Las relaciones de los dos espacios serían, luego, las siguientes: desde el momento en que quiero tematizar el espacio corpóreo o desarrollar su sentido, nada encuentro en él más que el espacio inteligible. Pero, al mismo tiempo, este espacio inteligible no es derivado del espacio orientado, no es más que la explicitación del mismo, y, arrancado de esta raíz, no tiene ningún sentido en absoluto, tanto es así que el espacio homogéneo no puede expresar el sentido del espacio orientado más que por haberlo recibido de él. Si el contenido puede ser verdaderamente subsumido en la forma, y aparecer como contenido *de* esta forma, es porque la forma solamente es accesible a través de él. El espacio corpóreo no puede convertirse de verdad en un fragmento del espacio objetivo más que si en su singularidad de espacio corpóreo contiene el fermento dialéctico que lo transformará en espacio universal. Es lo que intentamos expresar al decir que la estructura punto-horizonte es el fundamento del espacio. El horizonte o el fondo no se extenderían más allá de la figura o a su alrededor si no perteneciesen al mismo género de ser que ella, ni pudieran ser convertidos en puntos por un movimiento de la mirada. Pero la estructura punto-horizonte no puede enseñarme lo que es un punto sino deparando con anterioridad al mismo los horizontes indeterminados que constituyen la contrapartida de esta visión. La multiplicidad de los puntos o de los «aquí» no puede ser constituida, en principio, más que por un encadenamiento de experiencias, en el que, cada vez, sólo uno de aquéllos se da en objeto; y esa multiplicidad se forma a sí misma en el corazón de este espacio. Y, finalmente, lejos de que mi cuerpo no sea para mí más que un fragmento del espacio, no habría espacio para mí si yo no tuviese cuerpo.

Si el espacio corpóreo y el espacio exterior forman un sistema práctico, siendo aquél el fondo sobre el que puede destacarse, o el vacío ante el que puede *aparecer* el objeto como objetivo de nuestra acción, es evidentemente en la acción que la espacialidad del cuerpo se lleva a cabo, y el análisis del movimiento propio tiene que permitirnos el comprenderla mejor. Comprendemos mejor, en cuanto consideramos el cuerpo en movimiento, cómo habita el espacio (y el tiempo, por lo demás), porque el movimiento no se contenta con soportar pasivamente el espacio y el tiempo, los asume activamente, los vuelve a tomar en su significación original que se borra en la banalidad de las situaciones adquiridas. Quisiéramos analizar de cerca un ejemplo de motricidad mórbida que pone al descubierto las relaciones fundamentales del cuerpo y el espacio.

Un enfermo,[10] al que la psiquiatría tradicional clasificaría en-

10. Gelb y Goldstein, *Ueber den Einfluss des vollständigen Verlustes des*

tre las cegueras psíquicas, es incapaz de ejecutar, con los ojos cerrados, movimientos «abstractos», eso es, movimientos no dirigidos a ninguna situación efectiva, como mover a petición los brazos o las piernas, extender o doblar un dedo. Tampoco puede describir la posición de su cuerpo o siquiera de su cabeza ni los movimientos pasivos de sus miembros. En fin, cuando se le toca la cabeza, el brazo o la pierna, no puede decir cuál ha sido el punto tocado en su cuerpo; no distingue dos puntos de contacto sobre su piel, ni siquiera distantes de 80 mm.; no reconoce ni la magnitud ni la forma de los objetos que se aplican contra su cuerpo. No consigue hacer movimientos abstractos si no le permiten mirar al miembro encargado de producirlos o ejecutar los movimientos preparatorios con todo su cuerpo. La localización de los estímulos y el reconocimiento de los objetos táctiles resultan asimismo posibles con auxilio de movimientos preparatorios. El enfermo ejecuta, aun con los ojos cerrados, con extraordinaria rapidez y seguridad, los movimientos necesarios para la vida, a condición de que sean habituales para él: coge el pañuelo del bolsillo y se suena la nariz, toma una cerilla de una caja de fósforos y enciende una lámpara. Su oficio es fabricar carteras y el rendimiento de su trabajo llega a las tres cuartas partes del rendimiento de un obrero normal. Incluso puede,[11] sin ningún movimiento preparatorio, ejecutar a petición estos movimientos «concretos». En el mismo enfermo, así como en los cerebelosos, se constata[12] una disociación del acto de señalar y de las reacciones de tomar o coger: el mismo sujeto, incapaz de señalar con el dedo, a petición, una parte de su cuerpo, lleva vivamente su mano al punto donde un mosquito le pica. Hay, pues, un privilegio de los movimientos concretos y de los movimientos de coger cuya razón hemos de buscar.

Examinémoslo más de cerca. Un enfermo al que se le pide que muestre con el dedo una parte de su cuerpo, por ejemplo su nariz, sólo consigue hacerlo si se le permite cogerla. Si se da al enfermo la consigna de que interrumpa el movimiento antes de haber conseguido su objetivo, o si solamente puede tocarse la nariz con el auxilio de una regla, el movimiento resulta imposible.[13] Hay que admitir, luego, que «coger» o «tocar», incluso para el cuerpo, es algo diferente de «señalar». Desde su mismo principio, el movimiento de coger está ya mágicamente a su término, sólo empieza anticipando su fin, toda vez que la prohibi-

---

optischen Vorstellungsvermögens auf das taktile Erkennen. —*Psychologische Analysen hirnpathologischer Fälle,* cap. II, pp. 157-250.

11. GOLDSTEIN, *Ueber die Abhängigkeit der Bewegungen von optischen Vorgängen.* Este segundo trabajo utiliza unas observaciones hechas sobre el mismo enfermo, Schneider, dos años después de las ya recogidas en el trabajo acabado de citar.

12. GOLDSTEIN, *Zeigen und Greifen,* pp. 453-466.

13. *Ibid.* Se trata de un cerebeloso.

ción de coger basta para inhibirlo. Hay que admitir también que un punto de mi cuerpo puede estar presente para mí como punto que hay que coger sin que se me dé en este tomar anticipado como punto que hay que señalar. Pero, ¿cómo es esto posible? Si sé dónde está mi nariz cuando de cogerla se trata, ¿cómo no sabré dónde está cuando de señalarla se trate? Será, sin duda, porque el saber de un lugar se entiende en varios sentidos. La psicología clásica no dispone de ningún concepto para expresar estas variedades de la consciencia de lugar porque la consciencia de lugar siempre es, para ella, posicional, representación, *Vor-stellung,* que por eso nos da el lugar como determinación del mundo objetivo, y que, una tal representación, es o no es, pero si es, nos ofrece su objeto sin ambigüedad ninguna y como un término identificable a través de todas sus apariciones. Aquí, por el contrario, tenemos que forjar los conceptos necesarios para expresar que el espacio corpóreo puede dárseme en una intención de coger sin dárseme en una intención de conocimiento. El enfermo tiene consciencia del espacio corpóreo como ganga de su acción habitual, pero no como contexto objetivo; su cuerpo está a su disposición como medio de inserción en unas inmediaciones familiares, pero no como medio de expresión de un pensamiento espacial gratuito y libre. Cuando se le pide que ejecute un movimiento concreto, primero repite la orden con un acento interrogativo, luego su cuerpo se instala en la posición de conjunto exigida por la tarea y por fin ejecuta el movimiento. Observamos que todo el cuerpo colabora en el movimiento y que el enfermo nunca lo reduce, como haría un sujeto normal, a los rasgos estrictamente indispensables. Con el saludo militar vienen las demás señales exteriores de respeto; con el gesto de la mano derecha que finge peinar los cabellos, el de la mano izquierda que aguanta el espejo; con el gesto de la mano derecha que clava una punta el de la mano izquierda que la sostiene. La consigna se toma en serio y el enfermo solamente logra hacer los movimientos concretos ordenados a condición de situarse mentalmente en la situación efectiva a la que corresponden. El sujeto normal, al ejecutar el saludo militar como le han pedido, no ve en ello más que una situación de experiencia, lo reduce, pues, a sus elementos más significativos sin entregarse al acto por entero.[14] Representa con su propio cuerpo, se complace en hacer el soldado, se «irrealiza» en el papel del soldado[15] como el comediante desliza su cuerpo real en el «gran fantasma»[16] del personaje que representa. El hombre normal y el comediante no toman por reales las situaciones imaginarias, al contrario, separan su cuerpo real de su situación vital para hacerlo respirar, hablar y, de ser

14. GOLDSTEIN, *Ueber die Abhängigkeit...*, p. 175.
15. J. P. SARTRE, *L'Imaginaire*, p. 243.
16. DIDEROT, *Paradoxe sur le Comédien.*

necesario, llorar en lo imaginario. Es lo que nuestro enfermo no puede hacer. En la vida, dice él, «experimento los movimientos como un resultado de la situación, de la continuación de los mismos acontecimientos; yo y mis movimientos no somos, por así decir, más que un eslabón en el desarrollo del conjunto y apenas si tengo consciencia de la iniciativa voluntaria (...) Todo marcha solo». De la misma manera, para ejecutar un movimiento solicitado se sitúa «en la situación afectiva de conjunto, y es de ella que fluye el movimiento, como en la vida».[17] Si se interrumpen sus ejercicios y se le vuelve a llamar a la situación de experiencia, toda su destreza desaparece. Una vez más la iniciación cinética resulta imposible, el enfermo tiene que «encontrar» primero su brazo, «encontrar» el gesto pedido por unos movimientos preparatorios, el gesto mismo pierde el carácter melódico que ofrece en la vida habitual y se convierte visiblemente en una suma de movimientos parciales laboriosamente adicionados poco a poco. Puedo, pues, instalarme, por medio de mi cuerpo como potencia de cierto número de acciones familiares, dentro de mi contexto inmediato como conjunto de *manipulanda*, sin apuntar a mi cuerpo y a mi contexto inmediato como objetos en sentido kantiano, eso es, como sistemas de cualidades vinculadas por una ley inteligible, como entidades transparentes, libres de toda adherencia local o temporal, y prontas para la denominación o, cuando menos, para un gesto de designación. Está mi brazo como soporte de estos actos que conozco bien, mi cuerpo como potencia de acción determinada cuyo campo o alcance ya sé de antemano, mi contexto inmediato como conjunto de los puntos de aplicación posibles de esta potencia; por otra parte, está también mi brazo como máquina de músculos y huesos, como aparato de flexiones y extensiones, como objeto articulado, el mundo como espectáculo puro al que no me uno, pero que contemplo y señalo con el dedo. En lo referente al espacio corpóreo, vemos que hay un saber del lugar que se reduce a una especie de coexistencia con él y que no es una nada aun cuando no pueda traducirse ni por una descripción ni siquiera por la designación muda de un gesto. El enfermo picado por un mosquito no ha de buscar el punto picado, y lo encuentra en seguida porque no se trata, para él, de situarlo con respecto a unos ejes de coordenadas en el espacio objetivo, sino de llegar con su mano fenomenal a un cierto lugar doloroso de su cuerpo fenomenal, y que, entre la mano como potencia de rascar y el punto picado como punto que rascar, se da una relación vivida dentro del sistema natural del propio cuerpo. La operación tiene lugar, toda ella, en el orden de lo fenomenal, no pasa por el mundo objetivo, y solamente el espectador, que presta al sujeto del movimiento su representación objetiva del cuerpo viviente, puede creer que la picadura

17. GOLDSTEIN, *Ueber die Abhängigkeit...*, pp. 175, 176.

es percibida, que la mano se mueve en el espacio objetivo y, en consecuencia, asombrarse de que el mismo sujeto fracase en las experiencias de designación. Asimismo, el sujeto situado frente a sus tijeras, su aguja y sus faenas familiares no tiene necesidad de buscar sus manos o sus dedos, puesto que no son objetos que hay que buscar en el espacio objetivo, huesos, músculos, nervios, sino potencias ya movilizadas por la percepción de las tijeras o de la aguja, la punta central de los «hilos intencionales» que lo vinculan con los objetos dados. No es nunca nuestro cuerpo objetivo lo que movemos, sino nuestro cuerpo fenomenal; y lo hacemos sin misterio, pues es ya nuestro cuerpo, como potencia de tales y cuales regiones del mundo, el que se erguía hacia los objetos por coger y los percibía.[18] Igualmente, el enfermo no tiene que buscar, para los movimientos concretos, una escena y un espacio en donde desplegarlos, por estar ya dado también este espacio, es el mundo actual, es el pedazo de cuero «que hay que cortar», es el forro «que hay que coser». Lo establecido, las tijeras, los pedazos de cuero, se presentan al sujeto como polos de acción, definen con sus valores combinados una cierta situación abierta que reclama cierto modo de resolución, cierto trabajo. El cuerpo no es más que un elemento en el sistema del sujeto y de su mundo, y la tarea le arranca los movimientos necesarios por una especie de atracción a distancia, como las fuerzas fenomenales en acción en mi campo visual me arrancan, sin cálculo, las reacciones motrices que establecerán entre sí el mejor equilibrio, o como las usanzas de nuestro medio, la constelación de nuestros auditores, nos arrancan inmediatamente las palabras, las actitudes, el tono que resultan convenientes; no porque busquemos cómo camuflar nuestros pensamientos o cómo agradar, sino porque somos literalmente lo que los demás piensan de nosotros y lo que nuestro mundo es. En el movimiento concreto, el enfermo no tiene ni consciencia tética del estímulo, ni consciencia tética de la reacción: simplemente él es su cuerpo y su cuerpo es la potencia de un cierto mundo.

¿Qué ocurre, por el contrario, en las experiencias en las que el enfermo fracasa? Si alguien toca una parte de su cuerpo y le pide que localice el punto de contacto, empieza por poner en movimiento todo su cuerpo y desbasta, por así decir, la localización; luego la precisa moviendo el miembro interesado, y le

18. El problema no está, pues, en saber cómo el alma actúa sobre el cuerpo objetivo, puesto que no es sobre el mismo que actúa, sino sobre el cuerpo fenomenal. Desde este punto de vista, la cuestión se desplaza; estriba ahora en saber por qué hay dos puntos de vista sobre mí y sobre mi cuerpo: mi cuerpo para mí y mi cuerpo para el otro, y cómo son composibles estos dos sistemas. No basta, en efecto, decir que el cuerpo objetivo pertenece al «para el otro», mi cuerpo fenomenal al «para mí», ni podemos negarnos a plantear el problema de sus relaciones, ya que el «para mí» y el «para el otro» coexisten en un mismo mundo, como lo atestigua mi percepción de un otro que me lleva inmediatamente a la condición de objeto para él.

da cima con unas sacudidas de la piel en las proximidades del punto tocado.[19] Si ponemos el brazo del individuo en extensión horizontal, éste sólo puede describir su posición después de una serie de movimientos pendulares que le dan la situación del brazo respecto del tronco, la del antebrazo respecto del brazo, la del tronco respecto de la vertical. En caso de movimiento pasivo, el sujeto siente que hay movimiento sin que pueda decir qué movimiento ni en qué dirección. Una vez más, recurre aquí a los movimientos activos. El enfermo concluye su posición yacente de la presión del colchón contra su espalda, su posición de pie por la presión del suelo contra sus pies.[20] Si le ponen sobre la mano las dos puntas de un compás, no las distinguirá más que a condición de poder balancear la mano y poner en contacto con la piel ora una, ora la otra. Si se dibujan letras o cifras sobre su mano, solamente las identificará a condición de mover él mismo su mano, y lo que percibe no es el movimiento de la punta sobre su mano, sino, al contrario, el movimiento de su mano respecto de la punta: esto se prueba dibujando letras normales sobre su mano izquierda, que nunca son reconocidas, y dándole luego la imagen en un espejo de las mismas letras, que es inmediatamente comprendida. El simple contacto de un rectángulo o de un óvalo de papel no da lugar a ningún reconocimiento; en cambio el sujeto reconoce las figuras si se le permite hacer movimientos exploratorios de los que se sirve para «deletrearlas», para marcar sus «caracteres» y para deducir su objeto.[21] ¿Cómo coordinar esta serie de hechos y cómo captar a través de ellos la función que existe en el sujeto normal y que falta en el enfermo? No puede tratarse de transferir simplemente en el normal lo que falta al enfermo y que éste intenta reencontrar. La enfermedad, como la infancia y como el estado de «primitivo», es una forma de existencia completa, y los procedimientos por ella empleados para sustituir las funciones normales destruidas son igualmente fenómenos patológicos. No puede deducirse lo normal de lo patológico, las deficiencias de las suplencias, por un simple cambio de signo. Hay que entender las suplencias como suplencias, como alusiones a una función fundamental que intentan sustituir y cuya imagen directa no nos dan. El verdadero método inductivo no es un «método de diferencias», sino que consiste en leer correctamente los fenómenos, en captar el sentido que tienen, eso es, en tratarlos como modalidades y variaciones del ser total del sujeto. Cons-

19. GOLDSTEIN, *Ueber den Einfluss...*, pp. 167-206.
20. *Id.*, pp. 206-213.
21. Por ejemplo, el sujeto pasa varias veces sus dedos por un ángulo: «los dedos, dice él, van en sentido recto, luego se paran, después vuelven a irse en otro sentido; es un ángulo, debe ser un ángulo recto.» —«Dos, tres, cuatro ángulos, los lados tienen todos dos centímetros, son, pues, iguales, todos los ángulos son rectos... Es un dado.» *Id.*, p. 195; cf. pp. 187-206.

tatamos que el enfermo interrogado sobre la posición de sus miembros o la de un estímulo táctil procura, con movimientos preparatorios, hacer de su cuerpo un objeto de percepción actual; interrogado sobre la forma de un objeto en contacto con su cuerpo, intenta trazarla él mismo siguiendo el contorno del objeto. Nada más engañoso que suponer en el normal las mismas operaciones, sólo abreviadas por la habitud. El enfermo no busca estas percepciones explícitas más que para suplir una cierta presencia del cuerpo del objeto, que dada en el sujeto normal, debemos reconstituir. Desde luego, en el normal la percepción del cuerpo, y de los objetos en contacto con el cuerpo, es confusa en la inmovilidad.[22] Sin embargo, el normal distingue, en todo caso, sin movimiento, un estímulo aplicado a su cabeza y un estímulo aplicado a su cuerpo. ¿Supondremos[23] que la excitación exteroceptiva o propioceptiva ha despertado en él unos «residuos cinestésicos» que valen por movimientos efectivos? Pero ¿cómo los datos táctiles despertarían unos «residuos cinestésicos» determinados, si no fuesen portadores de algún carácter que les hiciera capaces de tal cosa, si no tuviesen ya una significación espacial precisa o confusa?[24] Así, pues, diremos, cuando menos, que el sujeto normal tiene inmediatamente unos «puntos de presa»[25] sobre su cuerpo. No dispone únicamente de su cuerpo como implicado en un medio contextual concreto, no está únicamente en situación respecto de las tareas dadas de un oficio, no está únicamente abierto a las situaciones reales, sino que, además, tiene su cuerpo como correlato de unos puros estímulos desprovistos de significación práctica, está abierto a unas situaciones verbales y ficticias que él puede escoger o que un experimentador puede proponerle. Su cuerpo no le es dado por el tacto como un dibujo geométrico en el que cada estímulo ocuparía una posición explícita, y la enfermedad de Schneider es justamente el tener necesidad, para saber dónde le tocan, de hacer pasar la parte tocada de su cuerpo al estado de figura. Pero cada estimulación corpórea en el normal despierta, en lugar de un movimiento actual, una especie de «movimiento virtual»; la parte del cuerpo interrogada sale del anonimato, se anuncia por una tensión particular, y como cierto poder de acción en el cuadro del dispositivo anatómico. En el sujeto normal, el cuer-

22. GOLDSTEIN, *Ueber den Einfluss...*, pp. 206-213.
23. Como hace Goldstein, *id.*, pp. 167-206.
24. Cf. más arriba la discusión general de la «asociación de las ideas», pp. 39 y ss.
25. Tomamos la expresión del enfermo SCHNEIDER: «necesitaría, dice él, unos "*Anhaltspunkts*"». [El texto francés traduce por «*prises*», uno de los términos importantes a lo largo de la obra. No atendiendo más que a este caso concreto, bien se hubiera podido traducir por «puntos de apoyo» o por «asideros». Mas, para salvar al máximo la riqueza expresiva y evocadora del «prises» con que juega M. Merleau-Ponty, hemos recurrido, aquí y en otros puntos, al término ya consignado. (*N. del T.*)]

po no es solamente movilizable por las situaciones reales que lo atraen hacia sí: puede apartarse del mundo, aplicar su actividad a los estímulos que se inscriben en sus superficies sensoriales, prestarse a unas experiencias y, de modo más general, situarse en lo virtual. Es por estar encerrado en lo actual que el tacto patológico necesita unos movimientos propios para localizar a los estímulos, y es por la misma razón que el enfermo sustituye el reconocimiento y la percepción táctiles con el desciframiento laborioso de los estímulos y la deducción de los objetos. Para que una llave, por ejemplo, aparezca como llave en mi experiencia táctil, se necesita una especie de amplitud del tacto, un campo táctil en el que las impresiones locales puedan integrarse en una configuración, igual a como las notas no son más que los puntos de paso de la melodía; y hasta la viscosidad de los datos táctiles que somete el cuerpo a unas situaciones efectivas reduce el objeto a una suma de «caracteres» sucesivos, la percepción a un señalamiento abstracto, el reconocimiento a una síntesis racional, a una conjetura probable, y arrebata al objeto su presencia carnal y su facticidad. Mientras en el normal cada acontecimiento motor o táctil hace elevar a la consciencia un hormigueo de intenciones que van, desde el cuerpo como centro de acción virtual, ya hacia el cuerpo mismo, ya hacia el objeto, en el enfermo, por el contrario, la impresión táctil permanece opaca y cerrada en sí misma. Puede, desde luego, atraer hacia sí la mano en un movimiento de coger, pero no se dispone delante de la misma como algo que pueda señalarse. El normal *cuenta con* lo posible que así adquiere, sin abandonar su lugar de posible, una especie de actualidad; en el enfermo, por el contrario, el campo de lo actual se limita a aquello con que se tropieza en un contacto efectivo o a aquello que se vincula a estos datos por una deducción explícita.

El análisis del «movimiento abstracto» en los enfermos hace ver aún mejor esta posesión del espacio, esta existencia espacial que es la condición primordial de toda percepción viviente. Si se prescribe al enfermo que ejecute con los ojos cerrados un movimiento abstracto, una serie de operaciones preparatorias le son necesarias para «encontrar» el miembro efector, la dirección o el aire de un movimiento, y, por fin, el plano en el que se desarrollará. Si, por ejemplo, se le ordena, sin más precisión, que mueva el brazo, primero se queda como cortado. Luego menea todo el cuerpo y los movimientos se restringen en seguida al brazo que el sujeto acaba «encontrando». Si se trata de «levantar el brazo», el enfermo tiene que «encontrar» también su cabeza (que es para él el emblema del «arriba») mediante una serie de oscilaciones pendulares que se sucederán durante toda la duración del movimiento y que fijan su objetivo. Si se pide al sujeto que trace en el aire un cuadrado o una circunferencia, «encuentra» primero su brazo, luego extiende la mano

hacia adelante, como hace un sujeto normal para hallar una pared en la oscuridad, y finalmente esboza varios movimientos según una línea recta y según varias curvas, y si uno de estos movimientos resulta ser circular, lo termina inmediatamente. Además, sólo consigue encontrar el movimiento en un cierto plano que no es exactamente perpendicular al suelo, y fuera de este plano privilegiado, ni siquiera sabe esbozarlo.[26] Visiblemente, el enfermo no dispone de su cuerpo más que como de una masa amorfa en la que solamente el movimiento efectivo introduce divisiones y articulaciones. Confía a su cuerpo el cuidado de ejecutar el movimiento como un orador que no pudiese decir ni una palabra sin apoyarse en un texto escrito de antemano. El enfermo no busca ni encuentra el movimiento, agita su cuerpo hasta que el movimiento aparezca. La consigna que se le da no está falta de sentido para él, como sea que sabe reconocer lo que de imperfecto tienen sus primeros esbozos, y que, si el azar de la gesticulación proporciona el movimiento solicitado, lo sabe reconocer igualmente y utiliza en seguida la oportunidad. Pero si la consigna tiene para él una *significación intelectual*, no tiene una *significación motriz*, no le habla, a él, en cuanto sujeto motor; puede encontrar en el trazo de un movimiento efectuado la ilustración de la consigna dada, pero nunca puede desplegar el pensamiento de un movimiento en movimiento efectivo. Lo que le falta no es ni la motricidad, ni el pensamiento; así, se nos invita a reconocer, entre el movimiento como proceso en tercera persona y el pensamiento como representación del movimiento, una anticipación o una captación del resultado asegurada por el mismo cuerpo en cuanto potencia motriz, un «proyecto motor» *(Bewegungsentwurf)* una «intencionalidad motriz», sin los cuales la consigna no es más que letra muerta. El enfermo tan pronto piensa la fórmula ideal del movimiento, como lanza su cuerpo a unos ensayos ciegos; en el normal, por el contrario, todo movimiento es indisolublemente movimiento y consciencia de movimiento. Esto lo podemos expresar diciendo que en el normal todo movimiento tiene un *fondo*, y que el movimiento y su fondo son «momentos de una totalidad única».[27] El fondo del movimiento no es una representación asociada o vinculada exteriormente con el movimiento mismo, es inmanente al movimiento, lo anima y lo lleva en cada momento; la iniciación cinética es para el sujeto una manera original de referirse a un objeto, lo mismo que la percepción. Con ello se aclara la distinción del movimiento abstracto y del movimiento concreto: el fondo

26. GOLDSTEIN, *Ueber den Einfluss*..., pp. 213-222.
27. GOLDSTEIN, *Ueber die Abhängigkeit*..., p. 161: «Bewegung und Hintergrund bestimmen sich wechselseitig, sind eigentlich nur zwei herausgegriffene Momente eines einheitlichen Ganzes.» («El movimiento y el fondo se determinan recíprocamente, sólo son, en realidad, dos momentos entresacados de una totalidad única.»)

del movimiento concreto es el mundo dado, el fondo del movimiento abstracto es, por el contrario, construido. Cuando hago signo a un amigo de que se acerque, mi intención no es un pensamiento que yo prepararía en mí mismo; yo no percibo el signo en mi cuerpo. Hago signo a través del mundo, hago signo hacia allá, donde está mi amigo, la distancia que de él me separa, su consentimiento o negativa se leen inmediatamente en mi gesto, no hay una percepción seguida de un movimiento, la percepción y el movimiento forman un sistema que se modifica como un todo. Si, por ejemplo, advierto que se me obedece y modifico mi gesto en consecuencia, no hay aquí dos actos de consciencia distintos, sino que veo la mala voluntad de mi amigo y mi gesto de impaciencia brota de esta situación sin ningún pensamiento interpuesto.[28] Si ahora ejecuto «el mismo» movimiento, pero sin dirigirme a ningún amigo presente, ni siquiera imaginario, y como «una secuencia de movimientos en sí»,[29] eso es, si ejecuto una «flexión» del antebrazo contra el brazo, con «supinación» del brazo y «flexión» de los dedos, mi cuerpo, que hace un instante era el vehículo del movimiento, se convierte en su fin, su proyecto motor no se dirige a alguien dentro del mundo, se dirige a mi antebrazo, mi brazo, mis dedos, y lo hace en cuanto son capaces de romper su inserción en el mundo dado y dibujar en torno de mí una situación ficticia, o incluso en tanto cuanto, sin ningún amigo ficticio, considero curiosamente esta extraña máquina de significar y la hago funcionar por placer.[30] El movimiento abstracto abre al interior del mundo pleno en el que se desarrollaba el movimiento concreto una zona de reflexión y de subjetividad, superpone al espacio físico un espacio virtual o humano. El movimiento concreto es, pues, centrípeto, mientras que el movimiento abstracto es centrífugo; el primero tiene lugar en el ser o en lo actual, el segundo en lo posible o en el no-ser, el primero adhiere a un fondo dado, el segundo desarrolla él mismo su fondo. La función normal que posibilita el movimiento abstracto es una función de «proyección» por la que el sujeto del movimiento reserva delante de sí un espacio libre en donde lo que no existe naturalmente pueda tomar un semblante de existencia. Se conocen enfermos menos gravemente afectados que Schneider, los cuales perciben las formas, las distancias y los objetos, pero que ni pueden trazar sobre estos objetos las direcciones útiles para la acción, ni distribuirlos según un principio dado, ni, en general, aplicar al espectáculo espacial las determinaciones

28. *Ibid.*
29. *Ibid.*
30. GOLDSTEIN, *Ueber die Abhängigkeit...*, pp. 160 s. Él se contenta con decir que el fondo del movimiento abstracto es el cuerpo, lo que es verdad en cuanto el cuerpo, dentro del movimiento abstracto, no es solamente vehículo sino que se convierte en fin del movimiento. No obstante, al cambiar de función, cambia también de modalidad existencial y pasa de lo actual a lo virtual.

antropológicas que lo constituyen en el paisaje de nuestra acción. Por ejemplo, estos enfermos situados en un laberinto frente a una vía sin salida, encuentran difícilmente la «dirección opuesta». Si se coloca una regla entre ellos y el médico, no saben, cuando se lo ordenan, distribuir los objetos «de su lado» o «del lado del médico». Indican muy mal, en el brazo de otra persona, el punto que ha sido estimulado en su propio cuerpo. Sabiendo que estamos en marzo y en lunes tendrán dificultades en indicar el día y el mes anteriores, aun cuando sepan de memoria la serie de los días y los meses. No consiguen comparar el número de unidades contenidas en dos series de bastones puestos delante de ellos: ora cuentan dos veces el mismo bastón, ora cuentan con los bastones de una serie algunos de los pertenecientes a la otra.[31] La razón está en que todas esas operaciones exigen un mismo poder de trazar en el mundo dado unas fronteras, unas direcciones, establecer unas líneas de fuerza, preparar unas perspectivas, en una palabra, organizar el mundo dado según los proyectos del momento, construir en el marco geográfico un medio contextual de comportamiento, un sistema de significaciones que exprese al exterior la actividad interna del sujeto. El mundo no existe para ellos más que como un mundo ya hecho o fijo, cuando en el sujeto normal los proyectos polarizan el mundo, hacen aparecer en él como por encantamiento mil signos que conducen la acción, como los letreros de un museo conducen al visitante. Esta función de «proyección» o de «evocación» (en el sentido en que el medium evoca y hace aparecer a un ausente) es también lo que posibilita el movimiento abstracto: para poseer mi cuerpo fuera de toda tarea urgente, para disponer de él a mi fantasía, para describir en el aire un movimiento solamente definido por una consigna verbal o por unas necesidades morales, es preciso asimismo que invierta la relación natural del cuerpo y de la circundancia inmediata y que una productividad humana se abra camino a través de la espesura del ser.

Es en estos términos que puede describirse la perturbación de los movimientos que nos interesa. Pero tal vez se estime que esta descripción, como a menudo se ha dicho del psicoanálisis,[32] no nos muestra más que el sentido o la esencia de la

31. VAN WOERKOM, *Sur la notion de l'espace (le sens géométrique)*, páginas 113-119.

32. Cf., por ejemplo, H. LE SAVOUREUX, *Un philosophe en face de la Psychanalyse*, «Nouvelle Revue Française» (febrero 1969). «Para Freud, el solo hecho de haber vinculado los síntomas por medio de relaciones lógicas plausibles es una confirmación suficiente para justificar lo bien fundado de una interpretación psicoanalítica, eso es, psicológica. Este carácter de coherencia lógica, propuesto como criterio de exactitud de la interpretación, emparenta mucho más a la demostración freudiana con la deducción metafísica que con la explicación científica (...). En medicina mental, en la investigación de las causas, la verosimilitud psicológica apenas si vale nada.» (p. 318.)

enfermedad y no nos dé su causa. La ciencia no empezaría más que con la explicación que debe averiguar, por debajo de los fenómenos, las condiciones de que esos dependen según los métodos probados de la inducción. Aquí, por ejemplo, sabemos que las perturbaciones motrices de Schneider coinciden con unas perturbaciones compactas de la función visual, éstas vinculadas, a su vez, con la herida occipital que está al origen de la enfermedad. Con la vista sola, Schneider no reconoce objeto alguno.[33] Sus datos visuales son manchas casi informes.[34] En cuanto a los objetos ausentes, es incapaz de hacerse de ellos una representación visual.[35] Se sabe, por otro lado, que los movimientos «abstractos» se vuelven posibles para el sujeto desde que fija con sus ojos el miembro que los tiene a su cargo.[36] Así, lo que queda de motricidad voluntaria se apoya en lo que queda de conocimiento visual. Los célebres métodos de Mili nos permitirían aquí concluir que los movimientos abstractos y el *Zeigen* dependen del poder de representación visual, y que los movimientos concretos, conservados por el enfermo, como, por lo demás, los movimientos imitativos con los que compensa la pobreza de datos visuales, dependen del sentido cinestético o táctil, muy notablemente ejercido, en efecto, en el caso de Schneider. La distinción del movimiento concreto y del movimiento abstracto, como la del *Greifen* y del *Zeigen,* dejaría reducirse a la distinción clásica entre lo táctil y lo visual, y la función de proyección o de evocación, que acabamos de poner de manifiesto, a la percepción y a la representación visuales.[37]

En realidad, un análisis inductivo, conducido según los métodos de Mili, no llega a ninguna conclusión. Las perturbaciones

33. Solamente lo consigue si se le permiten «movimientos imitativos» (*nachfahrende Bewegungen*) de la cabeza, las manos o los dedos que repasan el dibujo imperfecto del objeto. GELB y GOLDSTEIN, *Zur Psychologie des optischen Wahrnehmungs— und Erkennungsvorganges, Psychologische Analysen hirnpathologischer Fälle,* cap. I, pp. 20-24.

34. «A los datos visuales del enfermo les falta una estructura específica y característica. Las impresiones no tienen una configuración firme como las del sujeto normal, no tienen, por ejemplo, el aspecto característico del "cuadrado", del "triángulo", de lo "recto", de lo "curvilíneo". Delante de él no tiene más que manchas de las que solamente puede captar con la vista caracteres muy descollantes como la altura, la anchura y su relación.» (*Ibid.*, p. 77.) Un jardinero que barre a unos cincuenta pasos es «una larga línea, con, encima, algo que va y viene.» (p. 108.) En la calle, el enfermo distingue a los hombres de los coches porque «los hombres se parecen todos: delgados y largos; los coches son anchos, imposible equivocarse, y son mucho más gruesos» (*ibid.*).

35. *Ibid.*, p. 116.

36. GELB y GOLDSTEIN, *Ueber den Einfluss...*, pp. 213-222.

37. Es en este sentido que Gelb y Goldstein interpretaban el caso de Schneider en los primeros trabajos a él consagrados (*Zur Psychologie...* y *Ueber den Einfluss...*). Luego se verá como, después (*Ueber die Abhängigkeit...* y sobre todo *Zeigen und Greiffen* y los trabajos publicados, bajo su dirección, por Benary, Hochheimer y Steinfeld), ampliaron su diagnóstico. El progreso de su análisis es un ejemplo bien claro de los progresos de la psicología.

del movimiento abstracto, en efecto, así como del *Zeigen*, no se encuentran únicamente en los casos de ceguera psíquica, sino también en los cerebelosos y en muchas enfermedades más.[38] Entre todas estas concordancias no es lícito escoger una sola como decisiva y «explicar» a través de la misma el acto de señalar. Ante la ambigüedad de los hechos no se puede menos que renunciar a la simple notación estadística de las coincidencias y tratar de «comprender» la relación manifestada por ellas. En el caso de los cerebelosos, se constata que los excitantes visuales, a diferencia de los excitantes sonoros, solamente obtienen unas reacciones motrices imperfectas, y no obstante no hay ninguna razón en ellos para suponer una perturbación primaria de la función visual. No es porque la función visual ha sido afectada que los movimientos de designación resultan imposibles, es, al contrario, porque es imposible la actitud del *Zeigen* que los excitantes visuales no suscitan más que reacciones imperfectas. Hemos de admitir que el sonido más bien reclama un movimiento de captación, y la percepción visual un gesto de designación. «El sonido nos dirige siempre hacia su contenido, su significación para nosotros; en la presentación visual, por el contrario, podemos mucho más fácilmente "hacer abstracción" del contenido y más bien estamos orientados hacia el lugar del espacio en donde el objeto se halla.»[39] Así, un sentido se define no tanto por la cualidad indescriptible de sus «contenidos psíquicos» como por una cierta manera de ofrecer su objeto, por su estructura epistemológica cuya cualidad es la realización concreta y, para hablar como Kant, la exhibición. El médico que hace actuar en el enfermo unos «estímulos visuales» o «sonoros» cree poner a prueba su «sensibilidad visual» o «acústica» y hacer el inventario de las cualidades sensibles que componen su consciencia (en lenguaje empirista), o de los materiales de que dispone su conocimiento (en lenguaje intelectualista). El médico y el psicólogo toman del sentido común los conceptos de la «vista» y del «oído», y el sentido común los cree unívocos porque nuestro cuerpo comporta efectivamente unos aparatos visuales y auditivos anatómicamente distintos, a los que supone deben corresponder unos contenidos de consciencia aislables, según un postulado general de «constancia»[40] que expresa nuestra natural ignorancia de nosotros mismos. Pero, tomados y aplicados sistemáticamente por la ciencia, estos conceptos confusos embrollan la investigación y acaban por reclamar una revisión general de las categorías ingenuas. En realidad, lo que la medida de los topes pone a prueba son las funciones anteriores a la especificación de las cualidades sensibles así como al despliegue del conocimiento, es la manera como

38. *Zeigen und Greifen*, p. 456.
39. *Id.*, pp. 458-459.
40. Ver más arliba, Introducción, p. 30.

el sujeto hace ser para sí mismo lo que le rodea, ya como polo de actividad y término de un acto de tomar o de expulsión, ya como espectáculo y tema de conocimiento. Las perturbaciones motrices de los cerebelosos y las de la ceguera psíquica no pueden coordinarse más que si se define el fondo del movimiento y la visión, no por medio de un montón de cualidades sensibles, sino por medio de cierta manera de poner en forma o estructurar el contexto inmediato. El uso mismo del método inductivo nos lleva una vez más a estas cuestiones «metafísicas» que el positivismo quisiera eludir. La inducción no consigue sus fines más que si no se limita a notar unas presencias, ausencias y variaciones concomitantes, y si concibe y comprende los hechos bajo unas ideas que aquéllas no contienen. No podemos optar entre una descripción de la enfermedad que nos daría su sentido y una explicación que nos daría su causa; ni hay tampoco explicaciones sin comprensión.

Precisemos, empero, nuestra queja. Al analizarla se nos desdobla. 1. La «causa» de un «hecho psíquico» jamás es otro «hecho psíquico» que se descubriría a simple observación. Por ejemplo, la representación visual no explica el movimiento abstracto, pues que está habitada por el mismo poder de proyectar un espectáculo que se manifiesta en el movimiento abstracto y en el gesto de designación. Pues bien, este poder no cae bajo los sentidos, ni siquiera bajo el sentido íntimo. Digamos provisionalmente que sólo se descubre luego de cierta reflexión cuya naturaleza precisaremos más adelante. De donde resulta que la inducción psicológica no es un simple recuento de hechos. La psicología no explica el antecedente constante e incondicionado designándolo de entre esos hechos. Lo que hace es concebir o comprender los hechos, igual a como la inducción física no se limita a notar las consecuciones empíricas y crea nociones capaces de coordinar los hechos. Por eso ninguna inducción, ni en psicología ni en física, puede prevalerse de una experiencia crucial. Como la explicación no se descubre, sino que se inventa, nunca viene dada con el hecho, siempre es una interpretación probable. Hasta ahora no hacemos más que aplicar a la psicología lo que se ha demostrado ya muy bien a propósito de la inducción física[41] y nuestra primera queja se dirige contra los métodos de Mili. 2. Pues bien, vamos a ver que esta primera queja recubre otra. En psicología, no hay que recusar únicamente el empirismo, sino el método inductivo y el pensamiento causal en general. El objeto de la psicología es de naturaleza tal que no podría determinarse por medio de relaciones de función a variable. Establezcamos estos dos puntos con cierto detalle.

1. Constatamos que las perturbaciones motrices de Schnei-

41. Cf. L. BRUNSCHVICG, *L'Expérience humaine et la Causalité physique*, la Parte.

der van acompañadas de una sólida deficiencia del conocimiento visual. Sentimos, pues, la tentación de considerar la ceguera psíquica como un caso diferencial de comportamiento táctil puro y, como faltan casi por completo la consciencia del espacio corporal y el movimiento abstracto, nos inclinamos por concluir que el tacto, de por sí, no nos da ninguna experiencia del espacio objetivo.[42] Diremos, luego, que el tacto no es, de por sí, apto para proporcionar un fondo al movimiento, eso es, para deparar delante del sujeto del movimiento su punto de partida y su punto de llegada en una rigurosa simultaneidad. El enfermo intenta darse, mediante los movimientos preparatorios, un «fondo cinestésico», logrando así «marcar» la posición de su cuerpo al punto de partida y al empezar el movimiento; no obstante, este fondo cinestésico es lábil, no podría proporcionarnos, como fondo visual, el estado del móvil respecto de su punto de partida y de su punto de llegada durante toda la duración del movimiento. El mismo movimiento lo trastorna, por lo que necesita ser reconstruido luego de cada fase de movimiento. He ahí porqué, diremos nosotros, los movimientos abstractos han perdido en Schneider su aire melódico, por qué están hechos de fragmentos pegados unos a otros, y por qué «descarrilan» con frecuencia en curso de marcha. El campo práctico que falta a Schneider es nada menos que el campo visual.[43] Pero, para tener el derecho a vincular, en la ceguera psíquica, la perturbación del movimiento con la perturbación visual y, en el sujeto normal, la función de proyección con la visión, como si fuese su antecedente constante e incondicionado, habría que estar seguro de que solamente los datos visuales han sido afectados por la enfermedad y que todas las demás condiciones del comportamiento, en particular la experiencia táctil, no han dejado de ser lo que eran en el sujeto normal. ¿Podemos afirmar tal cosa? Es ahí donde veremos que los hechos son ambiguos, que ninguna experiencia es crucial ni ninguna explicación definitiva. Si observamos que un sujeto normal es capaz, con los ojos cerrados, de ejecutar unos movimientos abstractos, y la experiencia táctil del normal es suficiente para gobernar la motricidad, siempre se podrá replicar que los datos táctiles del sujeto normal han recibido precisamente de los datos visuales su estructura objetiva de acuerdo con el antiguo esquema de la educación de los sentidos. Si observamos que un ciego es capaz de localizar los *estímulos* en su cuerpo y ejecutar movimientos abstractos —aparte de que siempre hay ejemplos de movimientos preparatorios en los ciegos—, siempre se podrá responder que la frecuencia de las asociaciones ha comunicado a las impresiones táctiles la coloración cualitativa de las impresiones cinestésicas y ha soldado a

42. Gelb y Goldstein, *Ueber den Einfluss...*, pp. 227-250.
43. Goldstein, *Ueber die Abhängigkeit...*, pp. 163 ss.

las mismas en una semisimultaneidad.[44] A decir verdad, en el comportamiento de los enfermos[45] bastantes hechos dejan presentir una alteración primaria de la experiencia táctil. Por ejemplo, un sujeto sabe llamar a la puerta, pero no sabe hacerlo ya si la puerta está oculta o si no está a una distancia adecuada de la mano del sujeto. En este último caso, el enfermo no puede ejecutar en el vacío el gesto de llamar a la puerta o de abrirla, *aun cuando tenga los ojos abiertos y fijos en la misma.*[46] ¿Cómo poner en tela de juicio, aquí, las deficiencias visuales, cuando el enfermo dispone de una percepción visual del objetivo que basta, ordinariamente, para orientar más o menos sus movimientos? ¿No habremos puesto al descubierto una perturbación primaria del tacto? Desde luego, para que un objeto pueda desencadenar un movimiento es preciso que esté comprendido en el campo motor del enfermo; y la perturbación consiste en un angostamiento del campo motor, en adelante limitado a los objetos efectivamente tangibles, con la exclusión de este horizonte del tacto posible que rodea a los objetos en el sujeto normal. La deficiencia remitiría, en definitiva, a una función más profunda que la visión, más profunda asimismo que el tacto como suma de cualidades dadas, afectaría el área vital del sujeto, esta apertura al mundo que hace que unos objetos actualmente no al alcance no dejen de contar para el normal, existan táctilmente para él y formen parte de su universo motor. En esta hipótesis, cuando los enfermos observan su mano y el objetivo durante toda la duración de un movimiento,[47] no debería verse en ello un simple engrosamiento de un proceder normal; este recurso a la visión no resultaría ser necesario precisamente más que por el hundimiento del tacto virtual. Pero, en el plano estrictamente inductivo, esta interpreación, que pone al tacto en tela de juicio, continúa siendo facultativa, y, con Goldstein, siempre se podrá preferir otra: el enfermo, para llamar, tiene necesidad de un objetivo a una distancia conveniente de la mano, precisamente porque la visión, deficiente en él, no basta para dar un fondo sólido al movimiento. No existe, pues, un hecho que pueda certificar, de manera decisiva, que la experiencia táctil de los enfermos es o no idéntica a la de los sujetos normales, y la concepción de Goldstein, lo mismo que la teoría física, siempre podrá ser puesta de acuerdo con los hechos mediante alguna hipótesis auxiliar. Ninguna interpretación rigurosamente exclusiva es posible en psicología, como tampoco en física.

Pese a todo lo dicho, si nos fijamos un poco más, veremos que la imposibilidad de una experiencia crucial se funda, en psi-

44. Goldstein, *Ueber den Einfluss...*, pp. 244 ss.
45. Se trata aquí del caso de S. que Goldstein compara con el caso de Schneider en su trabajo *Ueber die Abhängigkeit...*
46. *Ueber die Abhängigkeit...*, pp. 178-184.
47. *Id.*, p. 150.

cología, en razones particulares, está en relación con la misma naturaleza del objeto por conocer, eso es, del comportamiento, tiene unas consecuencias mucho más decisivas. Entre unas teorías, ninguna de las cuales está absolutamente excluida, ninguna está rigurosamente fundada en los hechos, la física puede, cuando menos, optar según el grado de verosimilitud, eso es, según el número de hechos que cada una logra coordinar, sin cargar con hipótesis auxiliares imaginadas para las necesidades de la causa. En psicología, no disponemos de un tal criterio: ninguna hipótesis auxiliar es necesaria, acabamos de verlo, para explicar por medio de la perturbación visual la imposibilidad del gesto de «llamar» a una puerta. No solamente no llegamos nunca a una interpretación exclusiva —deficiencia del tacto virtual *o* deficiencia del mundo visual—, sino que, además, tropezamos necesariamente con interpretaciones *igualmente verosímiles*, porque «representaciones visuales», «movimiento abstracto» y «tacto virtual» no son más que nombres diferentes de un mismo fenómeno central. De modo que la psicología no se encuentra, aquí, en la misma situación que la física, eso es, confinada a la probabilidad de las inducciones, es incapaz de escoger, incluso según la verosimilitud, entre unas hipótesis que, desde el punto de vista estrictamente inductivo, no dejan de ser incompatibles. Para que una inducción, siquiera simplemente probable, sea posible, es necesario que la «representación visual» o que la «percepción táctil» sea causa del movimiento abstracto o que, finalmente, sean las dos efectos de otra causa. Los tres o cuatro términos tienen que poderse considerar desde el exterior, y sus variaciones correlativas tienen que poder ser deslindadas. Pero si no fuesen aislables, si cada uno de ellos presupusiera a los demás, el fracaso no sería el del empirismo o el de las tentativas de experiencia crucial, sino que sería el del método inductivo o el del pensamiento causal en psicología. Así llegamos al segundo punto que queríamos establecer.

2. Si, como reconoce Goldstein, la coexistencia de los datos táctiles con los datos visuales en el sujeto normal modifica bastante profundamente los primeros para que puedan servir de fondo del movimiento abstracto, los datos táctiles del enfermo, desgajados de esta aportación visual, no podrán identificarse sin más con los del sujeto normal. Datos táctiles y datos visuales, dice Goldstein, no están yuxtapuestos en el sujeto normal, los primeros deben a la proximidad con los demás un «matiz cualitativo» que han perdido en Schneider. Eso es, añade él, el estudio de lo táctil puro es imposible en el normal, y solamente la enfermedad da un cuadro de lo que sería la experiencia táctil reducida a sí misma.[48] La conclusión es justa, pero viene a decir que el vocablo «tacto», aplicado al sujeto normal y al en-

48. *Ueber den Einfluss...*, pp. 227 s.

fermo, no tiene el mismo sentido, que lo «táctil puro» es un fenómeno patológico que no entra como componente en la experiencia normal, que la enfermedad, al desorganizar la función visual, no ha puesto al descubierto la pura esencia táctil, que ha modificado la experiencia entera del sujeto, o, si así se prefiere, que en el sujeto normal no hay una experiencia táctil y una experiencia visual, sino una experiencia integral en la que es imposible dosificar las diferentes aportaciones sensoriales. Las experiencias mediatizadas por el tacto en la ceguera psíquica nada tienen en común con las mediatizadas por el tacto en el sujeto normal, y ni unas ni otras merecen ser llamadas datos «táctiles». La experiencia táctil no es una condición separada que se podría mantener constante mientras se haría variar la experiencia «visual», con el fin de deslindar la causalidad propia de cada una, y el comportamiento no es una función de estas variables, sino que se presupone en su definición como cada una se presupone en la definición de la otra.[49] La ceguera psíquica, las imperfecciones del tacto y las perturbaciones motrices son tres *expresiones* de una perturbación más fundamental que permite comprenderlas, y no tres componentes del comportamiento mórbido; las representaciones visuales, los datos táctiles y la motricidad son tres fenómenos desgajados de la unidad del comportamiento. Si, por presentar variaciones correlativas, queremos explicarlas unas por otras, olvidamos que, por ejemplo el acto de representación visual, como lo demuestra el caso de los

49. Acerca del condicionamiento de los datos sensoriales por la motricidad, cf. *La Structure du Comportement*, p. 41, así como las experiencias que demuestran que un perro atado no percibe como un perro libre en sus movimientos. Los procedimientos de la psicología clásica se mezclan, curiosamente, en Gelb y Goldstein, con la inspiración concreta de la Gestaltpsychologie. Estos reconocen que el sujeto perceptor reacciona como un todo, pero la totalidad se concibe como una mezcla y el tacto no recibe de su coexistencia con la vista más que un «matiz cualitativo», cuando, según el espíritu de la Gestaltpsychologie, dos dominios sensoriales no pueden comunicar más que integrándose como dos momentos inseparables en una organización intersensorial. Pues bien, si los datos táctiles constituyen con los datos visuales una configuración de conjunto, es, evidentemente, a condición de que realicen, en su propio terreno, una organización espacial, sin lo cual la conexión del tacto y de la vista sería una asociación exterior y los datos táctiles serían en la configuración total lo que son tomados aisladamente —dos consecuencias igualmente excluidas por la teoría de la Forma.

Es de justicia añadir que, en otro trabajo («Bericht über den IX Kongress für experimentelle Psychologie in München»: *Die psychologische Bedeutung pathologischer Störungen der Raumwahrnehmung*), Gelb señala la insuficiencia del que acabamos de analizar. No hay que hablar siquiera, dice él, de una coalescencia del tacto y la visión en el sujeto normal, como tampoco distinguir estos dos componentes en las reacciones ante el espacio. La experiencia táctil pura, lo mismo que la experiencia visual pura, con su espacio de yuxtaposición y su espacio representado, son productos del análisis. Se da una manipulación concreta del espacio en la que colaboran todos los sentidos en una «unidad indiferenciada» (p. 76) y el tacto solamente es inadecuado para el conocimiento temático del espacio.

cerebelosos, supone ya el mismo poder de proyección que se manifiesta también en el movimiento abstracto y en el gesto de designación, de modo que uno se proporciona aquello que creía explicar. El pensamiento inductivo y causal, al encerrar en la visión, en el tacto o en cualquier otro dato de hecho el poder de proyección que a todos los habita, nos lo disimula y nos vuelve ciegos para la dimensión del comportamiento que es precisamente la de la psicología. En física, el establecimiento de una ley exige que el sabio conciba la idea bajo la que se coordinarán los hechos, y esta idea, que nunca se halla en los hechos, nunca será verificada por una experiencia crucial, nunca será más que probable. Pero es además la idea de un vínculo causal en el sentido de una relación de función a variable. La presión atmosférica debía de inventarse, pero era además un proceso en tercera persona, función de un cierto número de variables. Si el comportamiento es una forma, en la que los «contenidos visuales» y los «contenidos táctiles», la sensibilidad y la motricidad, no figuran más que a título de momentos inseparables, sigue siendo inaccesible al pensamiento causal, no puede captarse más que por otra especie de pensamiento —el que recoge su objeto al estado naciente (tal como se revela a quien vive el objeto, con la atmósfera de sentido de la que el objeto está entonces envuelto) y que procura deslizarse en esta atmósfera para encontrar, tras los hechos, y los síntomas dispersos, al ser total del sujeto, si de un normal se trata, la perturbación fundamental, si se trata de un enfermo.

Si no podemos explicar las perturbaciones del movimiento abstracto por la pérdida de los contenidos visuales, ni en consecuencia la función de proyección por la presencia efectiva de esos contenidos, un solo método parece posible aún: un método consistente en reconstituir la perturbación fundamental a base de remontar de los síntomas, no a una *causa* constatable, sino a una *razón* o a una condición de posibilidad inteligible; en tratar el sujeto humano como una consciencia indescomponible y presente por entero en cada una de sus manifestaciones. Si no hay que referir la perturbación a los contenidos, habría que vincularla a la forma del conocimiento; si la psicología no es empirista ni explicativa, tendría que ser intelcctualista y reflexiva. Exactamente como el acto de denominar,[50] el acto de señalar supone que el objeto, en vez de ser aproximado, captado y absorbido por el cuerpo, se mantiene a distancia y forma cuadro ante el enfermo. Platón concedía aún al empirista el poder de señalar con el dedo, pero, a decir verdad, incluso el gesto silencioso es imposible si *lo que* designa no está ya arrancado a la existencia instantánea y a la existencia monádica, tratado como el representante de sus apariciones anteriores en mí y de sus

50. Cf. GELB y GOLDSTEIN, *Ueber Farbennamenamnesie.*

apariciones simultáneas en el otro, eso es, subsumido en una categoría y elevado al concepto. Si el enfermo no puede señalar con el dedo un punto de su cuerpo que ha sido tocado, es porque no es un sujeto frente a un mundo objetivo ni puede ya adoptar la «actitud categorial».[51] Del mismo modo, el movimiento abstracto está comprometido en cuanto presupone la consciencia del objetivo, en cuanto es vehiculado por ésta y en cuanto es movimiento para sí. En efecto, ningún objeto existente lo desencadena, es visiblemente centrífugo, dibuja en el espacio una intención gratuita que se dirige al propio cuerpo y lo constituye en objeto en lugar de atravesarlo para unirse, a través de él, con las cosas. Está, pues, habitado por un poder de objetivación, por una «función simbólica»,[52] una «función representativa»,[53] un poder de «proyección»[54] que, por lo demás, está ya en acción en la constitución de las «cosas» y que consiste en tratar los datos sensibles como representativos unos de otros y como representativos, todos juntos, de un «eidos», en darles un sentido, en animarlos interiormente, en ordenarlos en sistema, en centrar una pluralidad de experiencias en un mismo núcleo inteligible, en hacer aparecer en ellas una unidad identificable bajo diferentes perspectivas, en una palabra, en disponer detrás del flujo de las impresiones una invariante que dé razón de las mismas y en poner en forma la materia de la experiencia. Pues bien, no puede decirse que la consciencia *tenga* este poder, *es* este poder. Desde el momento en que hay consciencia, y para que haya consciencia, es preciso que se dé algo de lo que ella sea la consciencia, un objeto intencional, y solamente podrá referirse a este objeto en tanto que se «irrealice» y se arroje en él, que esté toda entera en esta referencia a... algo, que sea un puro acto de significación. Si un ser es consciencia, es preciso que no sea más que un tejido de intenciones. Si deja de definirse por el acto de significar, vuelve a caer en la condición de cosa, siendo la cosa precisamente aquello que no conoce, lo que se apoya en una ignorancia absoluta de sí y del mundo, lo que por consiguiente no es un «sí» verdadero, eso es un «para-sí», y no tiene más que la individuación cspacio-temporal, la existencia en sí.[55] La consciencia no comportará, pues, el más y el menos. Si el enfermo no existe ya como consciencia, es necesario que exista como cosa. O el movimiento es movimiento para sí, en cuyo caso el «estí-

51. Gelb y Goldstein, *Zeigen und Greifen*, pp. 456-457.
52. Head.
53. Bouman y Grünbaum.
54. Van Woerkom.
55. A menudo se tributan los honores de esta distinción a Husserl. En realidad, ya se encuentra en Descartes, en Kant. En opinión nuestra, la originalidad de Husserl está más allá de la noción de intencionalidad; se halla en la elaboración de esta noción y en el descubrimiento, debajo de la intencionalidad de las representaciones, de una intencionalidad más profunda, que otros han llamado existencia.

mulo» no es su causa, sino el objeto intencional; o se fragmenta y se dispersa en la existencia en sí, con lo que deviene un proceso objetivo en el cuerpo, cuyas fases se suceden, pero no se conocen. El privilegio de los movimientos concretos en la enfermedad se explicaría porque son reflejos en el sentido clásico. La mano del enfermo llega al punto de su cuerpo donde se halla el mosquito porque unos circuitos nerviosos preestablecidos ajustan la reacción al lugar de la excitación. Los movimientos necesarios para ejercer el propio oficio se conservan porque dependen de reflejos condicionados sólidamente establecidos. Subsisten pese a las deficiencias psíquicas porque son movimientos en sí. La distinción del movimiento concreto y del movimiento abstracto, del *Greifen* y *Zeigen*, sería la de lo fisiológico y de lo psíquico, de la existencia en sí y de la existencia para sí.[56]

Pronto veremos que, en realidad, la primera distinción, lejos de recubrir a la segunda, es incompatible con ella. Toda «explicación fisiológica» tiende a generalizarse. Si el movimiento de coger o el movimiento concreto viene asegurado por una conexión de hecho entre cada punto de la piel y los músculos motores que conducen la mano, no acaba de verse por qué el mismo circuito nervioso que ordena a los mismos músculos un movimiento apenas diferente no aseguraría el gesto del *Zeigen* lo mismo que el movimiento del *Greifen*. Entre el mosquito que pica la

56. GELB y GOLDSTEIN se inclinan, a veces, a interpretar los fenómenos en este sentido. Ellos hicieron más que nadie para superar la alternativa clásica del automatismo y la consciencia. Pero nunca dieron un nombre a este tercer término *entre* lo psíquico y lo fisiológico, entre el para-sí y el en-sí, al que los llevaban constantemente sus análisis, y que nosotros llamaremos existencia. De ahí viene que sus trabajos más antiguos caigan a menudo en la dicotomía clásica del cuerpo y la consciencia: «El movimiento de captación viene determinado mucho más inmediatamente que el acto de mostrar por las relaciones del organismo con el campo que le rodea (...); se trata menos de relaciones que se desarrollan con consciencia que de reacciones inmediatas (...), con ellos tropezamos con un proceso mucho más vital y, en lenguaje biológico, primitivo.» (*Zeigen und Greifen*, p. 459.) «El acto de captación es absolutamente insensible a las modificaciones que afectan al componente consciente de la ejecución, a las deficiencias de la aprehensión simultánea (en la ceguera psíquica), al deslizarse del espacio percibido (en los cerebelosos), a las perturbaciones de la sensibilidad (en algunas lesiones corticales), porque ese acto no se desarrolla en esta esfera objetiva. Se mantiene mientras las excitaciones periféricas bastan aún para dirigirlo con precisión.» (*Zeigen und Greifen*, p. 460.) Gelb y Goldstein ponen en duda la existencia de movimientos localizadores reflejos (Henri), pero solamente en cuanto se los quiere considerar como innatos. Mantienen la idea de una «localización automática que no encerraría ninguna consciencia del espacio, ya que ésta tiene lugar incluso en el sueño» (así entendido como inconsciencia absoluta). Esta existencia se «aprende» a partir de las reacciones globales de todo cuerpo a los excitantes táctiles en el bebé; pero este aprendizaje se concibe como la acumulación de «residuos cinestésicos» que «despertará» en el adulto normal la excitación exterior que orientarán hacia salidas apropiadas (*Ueber den Einflus...*, pp. 167-206.) Si Schneider ejecuta correctamente los movimientos necesarios para trabajar en su oficio, es por tratarse de totalidades habituales y por no exigir ninguna consciencia del espacio (*Id.*, pp. 221-222).

piel y la regla con la que el médico toca el mismo sitio, la diferencia no es suficiente para explicar que el movimiento de coger sea posible y el de designación imposible. Los dos «estímulos» sólo se distinguen verdaderamente si se toma en cuenta su valor afectivo o su sentido biológico, las dos respuestas solamente dejan de confundirse si se considera el *Zeigen* y el *Greifen* como dos maneras de referirse al objeto y dos tipos de ser-del-mundo. Pero es precisamente esto lo que es imposible, una vez se ha reducido el cuerpo viviente a la condición de objeto. Con que se admita que es el asiento del proceso en tercera persona, ya nada puede reservarse, dentro del comportamiento, a la consciencia. Así los gestos como los movimientos, puesto que emplean los mismos órganos-objetos, los mismos nervios-objetos, tienen que ser expuestos en el plano de los procesos sin interior y ser insertados en el tejido sin laguna de unas «condiciones fisiológicas». Cuando el enfermo, en el ejercicio de su oficio, lleva la mano a un utensilio que se encuentra sobre la mesa ¿no separa los segmentos de su brazo exactamente como lo requeriría la ejecución de un movimiento abstracto de extensión? Un gesto de todos los días ¿no contiene una serie de contracciones musculares y de inervaciones? Es, pues, imposible limitar la explicación fisiológica. Por otro lado, es imposible igualmente limitar la consciencia. Si referimos a la consciencia el gesto de señalar, si por una sola vez el estímulo puede dejar de ser la causa de la reacción para convertirse en su objeto intencional, no se concibe que en ningún caso pueda funcionar como pura causa ni que el movimiento pueda jamás ser ciego. En efecto, si son posibles unos movimientos «abstractos», en los que se da consciencia del punto de partida y consciencia del punto de llegada, es preciso que en cada momento de nuestra vida sepamos dónde está nuestro cuerpo, sin que tengamos que buscarlo como buscamos un objeto desplazado durante nuestra ausencia, es preciso que incluso los movimientos «automáticos» se anuncien a la consciencia; o sea, que nunca se dan movimientos en sí en nuestro cuerpo. Y si todo espacio objetivo no es más que para la consciencia intelectual, hemos de reencontrar la actitud categorial incluso en el movimiento de coger, o de captación.[57] Como la causalidad fisiológica, la toma de consciencia no puede empezar en ninguna parte. O hay que renunciar a la explicación fisiológica, o admitir que es total —o negar la consciencia o admitir que es

57. El mismo GOLDSTEIN quién, como se vio en la nota anterior, tendía a referir el *Greifen* al cuerpo y el *Zeigen* a la actitud categorial, se ve obligado a abandonar esta «explicación». El acto de coger, dice él, puede «ejecutarse bajo petición, y el enfermo *quiere* coger. Para hacerlo, no necesita tener consciencia del punto del espacio hacia el que lanza su mano, aunque tiene el sentimiento, no obstante, de una orientación en el espacio...» (*Zeigen und Greifen*, p. 461.) El acto de coger, o de captación, tal como se encuentra en el sujeto normal «exige aún una actitud categorial y consciente» (*Id.*, p. 465).

total—; no pueden referirse ciertos movimientos al mecanismo corpóreo y otros a la consciencia, el cuerpo y la consciencia no se limitan el uno al otro, no pueden ser sino paralelos. Toda explicación fisiológica se generaliza en fisiología mecanicista, toda toma de consciencia en psicología intelectualista, y la fisiología mecanicista o la psicología intelectualista nivelan el comportamiento y borran la distinción del movimiento abstracto y del movimiento concreto, del *Zeigen* y del *Greifen*. Ésta, solamente podrá ser mantenida si hay *varias maneras para el cuerpo de ser cuerpo, varias maneras de ser consciencia para la consciencia.* Mientras el cuerpo sea definido por la existencia en sí, funcionará uniformemente como un mecanismo; mientras el alma se defina por la pura existencia para sí, no conocerá más que objetos desplegados ante ella. La distinción del movimiento abstracto y del movimiento concreto no se confunde, pues, con la del cuerpo y la consciencia, no pertenece a la misma dimensión reflexiva, no tiene cabida sino en la dimensión del comportamiento. Los fenómenos patológicos hacen variar bajo nuestros ojos algo que no es la pura consciencia de objeto. Hundimiento de la consciencia y liberación del automatismo, este diagnóstico de la psicología intelectualista, lo mismo que el de una psicología empirista de los contenidos, perdería de vista la perturbación fundamental.

El análisis intelectualista, aquí como en todas partes, es, más que falso, abstracto. La «función simbólica» o la «función de representación» subtiende nuestros movimientos, sí, pero no es un término último para el análisis, se apoya, a su vez, en un cierto suelo, y el error del intelectualismo consiste en hacerla apoyar en sí misma, en separarla de los materiales en ios que se realiza y en reconocer en nosotros, a título original, una presencia en el mundo sin distancia, ya que a partir de esta consciencia sin opacidad, de esta intencionalidad que no comporta el más y el menos, todo lo que nos separa del mundo verdadero —el error, la enfermedad, la locura y, en resumidas cuentas, la encarnación— se encuentra reducido a la condición de simple apariencia. Sin duda alguna, el intelectualismo no realiza la consciencia aparte de sus materiales, y por ejemplo se abstiene expresamente de introducir tras de la palabra, la acción y la percepción, una «consciencia simbólica» que sería la forma común y numéricamente una de los materiales lingüísticos, perceptivos y motores. No existe, dice Cassirer, una «facultad simbólica en general»,[58] y el análisis reflexivo no quiere establecer entre los fenómenos patológicos que afectan la percepción, el lenguaje y la acción una «comunidad en el ser», sino una «comunidad en el sentido».[59]

58. «Symbolvermögen schlechthin»: CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*, III, p. 320.
59. «Gemeinsamkeit im Sein, Gemeinsamkeit im Sinn»: *Ibid.*

Precisamente por haber superado definitivamente el pensamiento causal y el realismo, la psicología intelectualista sería capaz de ver el sentido o la esencia de la enfermedad y reconocer una unidad de la consciencia que no se constata en el plano del ser, que se afirma a sí misma en el plano de la verdad. Pero la distinción de la comunidad en el ser y de la comunidad en el sentido, el paso consciente del orden de la existencia al orden del valor y el trastueque que permite afirmar como autónomos el sentido y el valor equivalen precisamente a una abstracción, ya que, desde el punto de vista en donde uno acaba por situarse, la variedad de los fenómenos se vuelve insignificante e incomprensible. Si la consciencia se sitúa fuera del ser, no podría dejarse encentar por él, la variedad empírica de las consciencias —la consciencia mórbida, la consciencia primitiva, la consciencia infantil, la consciencia del otro— no puede ser tomada en serio, nada hay ahí por conocer o por comprender; una sola cosa es comprensible: la pura esencia de la consciencia. Ninguna de estas consciencias podría dejar de efectuar el *Cogito.* El loco, *detrás de* sus delirios, de sus obsesiones y mentiras, *sabe que* delira, que se obsesiona a sí mismo, que miente y, en fin, que no *es* loco, *piensa serlo.* Todo va lo mejor posible y la locura no es más que mala voluntad. El análisis del sentido de la enfermedad, si llega a una función simbólica, identifica a todas las enfermedades, reduce a unidad todas las afasias, las apraxias y las agnosias,[60] y posiblemente ni siquiera tenga ningún medio para distinguirlas de la esquizofrenia.[61] Luego comprendemos que médicos y psicólogos declinen la invitación del intelectualismo y vuelvan, a falta de algo mejor, a los ensayos de explicación causal que, cuando menos, tienen la ventaja de tomar en cuenta lo que la enfermedad tiene de particular, con lo que nos dan, si más no, la ilusión de un saber efectivo. La patología moderna muestra que no se da jamás una perturbación rigurosamente electiva, pero también hace ver que cada perturbación se matiza según la región del comportamiento que principalmente aborda.[62] Incluso si toda afasia, observada de lo bastante cerca, comporta perturbaciones gnósicas y práxicas, toda apraxia perturbaciones del lenguaje y la percepción, toda agnosia perturbaciones del lenguaje y de la acción, el caso es que el centro de las perturbaciones está, aquí, en la zona del lenguaje, allí, en la zona de la percepción y, más allá, en la zona de la acción. Cuando se pone en tela de juicio, en todos los casos, la función simbólica, se caracteriza, sí, la estructura común de las diferentes perturbaciones,

60. Cf., por ejemplo, CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen,* III. Cap. VI «Pathologie des Symbolbewusstseins».
61. Se imagina, en efecto, una interpretación intelectualista de la esquizofrenia que reduciría la pulverización del tiempo y la pérdida del futuro a un hundimiento de la actitud categorial.
62. *La Structure du Comportement,* pp. 91 ss.

pero esta estructura no tiene que separarse de los materiales en que cada vez se realiza, si no electivamente, cuando menos principalmente. Al fin y al cabo, la perturbación de Schneider no es primeramente metafísica, es la metralla que le hirió en la región occipital; las deficiencias visuales son intensas; sería absurdo, lo dijimos ya, explicar todas las demás por aquellas, como si su causa fueran, pero no lo sería menos pensar que la metralla se habría encontrado con la consciencia simbólica. Es por la visión que el Espíritu ha sido en él tocado. Mientras no se haya encontrado el medio de vincular origen y esencia o el sentido de la perturbación, mientras no se haya definido una *esencia concreta,* una *estructura* de la enfermedad que exprese a la vez su generalidad y su particularidad, mientras la fenomenología no se haya convertido en fenomenología genética, los retornos ofensivos del pensamiento causal y del naturalismo estarán justificados. Nuestro problema se precisa, pues. Se trata de concebir entre los contenidos lingüístico, perceptivo, motor, y la forma que reciben o la función simbólica que les anima, una relación que no sea ni la reducción de la forma al contenido, ni la subsunción del contenido en una forma autónoma. Importa que comprendamos, a la vez, cómo la enfermedad de Schneider desborda por todas partes los contenidos particulares —visuales, táctiles, motores— de su experiencia y cómo, pese a ello, no aborda la función simbólica más que a través de los materiales privilegiados de la visión. Los sentidos y, en general, el propio cuerpo ofrecen el misterio de un conjunto que, sin abandonar su ecceidad y su particularidad, emite más allá de sí mismo unas significaciones capaces de proporcionar su armazón a toda una serie de pensamientos y experiencias. Si la perturbación de Schneider afecta a la motricidad y al pensamiento lo mismo que a la percepción, no quita que afecte, sobre todo en el pensamiento, al poder de captar los conjuntos simultáneos, en la motricidad, el de sobrevolar el movimiento y de proyectarlo al exterior. Así, pues, es el espacio mental y el espacio práctico lo que, de alguna manera, quedan destruidos o dañados, y ya los vocablos mismos indican bastante bien la genealogía visual de la perturbación. La perturbación visual no es la causa de las demás perturbaciones y en particular de la del pensamiento. Pero tampoco es una simple consecuencia de ellas. Los contenidos visuales no son la causa de la función de proyección, pero la visión tampoco es una simple ocasión, para el Espíritu, de desplegar un poder en sí mismo incondicionado. Los contenidos visuales son reanudados, utilizados, sublimados a nivel del pensamiento, por una potencia simbólica que los supera, pero es sobre la base de la visión que esta potencia puede constituirse. La relación de la materia y de la forma es la que la fenomenología llama una relación de *Fundierung*: la función simbólica se apoya en la visión como en un suelo, no porque la visión sea su causa, sino porque es este don

de la naturaleza que el Espíritu utilizaría más allá de toda esperanza, al que daría un sentido radicalmente nuevo y al que, no obstante, necesitaría no sólo para encarnarse, sino también para ser. La forma se integra el contenido hasta el punto de aparecer, éste, como simple modo de la misma, y las preparaciones históricas del pensamiento como una treta de la Razón disfrazada de Naturaleza —pero, recíprocamente, hasta en su sublimación intelectual el contenido sigue siendo como una contingencia radical, como el primer establecimiento, o como la fundación[63] del conocimiento y de la acción, como la primera captación del ser o del valor del cual el conocimiento y la acción nunca habrán terminado de agotar la riqueza concreta y del cual renovarán en todas partes el método espontáneo. Es esta dialéctica de la forma o del contenido que debemos restituir, o mejor, como la «acción recíproca» no es aún más que un compromiso con el pensamiento causal y la fórmula de una contradicción, tenemos que describir el medio contextual en el que esta contradicción es concebible, eso es, la existencia, la perpetua reconsideración del hecho y del azar por una razón que no existe ni antes de él ni sin él.[64]

Si queremos descubrir qué es lo que subtiende la «función simbólica», debemos comprender primero que ni siquiera la inteligencia se ajusta al intelectualismo. Lo que en Schneider compromete el pensamiento no es el que sea incapaz de ver los datos concretos como ejemplares de un *eidos* único, o de subsumirlos a todos bajo una categoría, es, por el contrario, que no puede vincularlos más que mediante una subsunción explícita. Se observa, por ejemplo, que el enfermo no comprende unas analogías tan simples: «El pelaje es para el gato lo que el plumaje para el ave» o «la luz es para la lámpara lo que el calor para la estufa» o «el ojo es para la luz y el color lo que el oído para los sonidos». Igualmente, tampoco comprende en su sentido metafórico términos usuales como «la pata de la silla» o «la ca-

63. Traducimos la palabra favorita de Husserl: *Stiftung*.

64. Ver más adelante, 3a parte. — E. Cassirer se propone, evidentemente, un objetivo análogo cuando reprocha a Kant el no haber analizado la mayor parte del tiempo más que una «sublimación intelectual de la experiencia» (*Philosophie der symbolischen Formen*, III, p. 14), cuando quiere expresar, con la noción de gravidez simbólica, la simultaneidad absoluta de la materia y de la forma, o cuando toma por su cuenta la expresión de Hegel de que el espíritu lleva y guarda su pasado en su profundidad presente. Pero las relaciones de las diferentes formas simbólicas siguen siendo ambiguas. Nos preguntamos si la función de *Darstellung* es un momento en el retorno a sí de una consciencia eterna, la sombra de la función de *Bedeutung*, o si, por el contrario, la función de *Bedeutung* es una amplificación imprevisible de la primera «oleada» constitutiva. Cuando Cassirer recoge la fórmula kantiana según la cual la consciencia no podría analizar aquello de lo cual ella ha hecho la síntesis, vuelve, evidentemente, al intelectualismo, pese a los análisis fenomenológicos e incluso existenciales que su libro contiene y de los que tendremos que servirnos aún.

beza de un clavo», aun cuando sepa qué parte del objeto esas palabras designan. Ocurre que individuos normales del mismo grado de cultura no sepan tampoco *explicar* la analogía, mas por razones inversas. Es más fácil para el sujeto normal comprender la analogía que analizarla; por el contrario, el enfermo no consigue comprenderla más que luego de haberla explicado por medio de un análisis conceptual. «Busca (...) un carácter material común del que pueda concluir, como de un término medio, la identidad de dos relaciones.»[65] Por ejemplo, reflexiona sobre la analogía del ojo y el oído y, visiblemente, no la entiende más que en el momento en que puede decir: «El ojo y el oído son, ambos, órganos de los sentidos; por lo tanto tienen que producir algo semejante.» Si describiésemos la analogía como la apercepción de dos términos dados bajo un concepto que los coordine, daríamos como normal un procedimiento que sólo es patológico y que representa la vuelta por la que ha de pasar el enfermo para suplir la comprensión normal de la analogía. «Esta libertad en la elección de un *tertium comparationis* en el enfermo es todo lo contrario de la determinación intuitiva de la imagen en el normal: el sujeto normal capta una identidad específica en las estructuras conceptuales; para él los procedimientos vivos del pensamiento son simétricos y hacen juego. De este modo "atrapa" lo esencial de la analogía y siempre podemos preguntarnos si un sujeto no sigue siendo capaz de comprender, aunque esta comprensión no venga adecuadamente expresada por la formulación y la explicitación que él mismo dé.»[66] El pensamiento viviente no consiste, pues, en subsumir dentro de una categoría. La categoría impone a los términos que reúne una significación exterior a los mismos. Es a base de explotar el lenguaje constituido y las relaciones de sentido por él encerradas que Schneider consigue unir el ojo y el oído como «órganos de los sentidos». En el pensamiento normal el ojo y el oído se captan desde el principio según la analogía de su función, y su relación sólo puede cuajar en un «carácter común» y ser registrada en el lenguaje porque se ha visto, primero, en estado de nacimiento en la singularidad de la visión y el oído. Se responderá, indudablemente, que nuestra crítica sólo se dirige contra un intelectualismo sumario que asimilaría el pensamiento a una actividad simplemente lógica; que precisamente el análisis reflexivo se remonta hasta el fundamento de la predicación, encuentra tras el juicio de inherencia el juicio de relación, tras la subsunción, como operación mecánica y formal, el acto categorial por el que el pensamiento reviste al sujeto con el sentido expresado en el predicado. Así nuestra crítica de la función categorial no ten-

65. BENARY, *Studien zur Untersuchung der Intelligenz bei einem Fall von Seelenblindheit*, p. 262.
66. *Id.*, p. 263.

dría más resultado que revelar, tras el uso empírico de la categoría, un uso trascendental sin el que el primero es, efectivamente, incomprensible. No obstante, la distinción del uso empírico y del uso trascendental más bien camufla la dificultad en lugar de resolverla. La filosofía criticista dobla las operaciones empíricas del pensamiento con una actividad trascendental a la que se encarga que realice todas las síntesis que el pensamiento empírico proporciona. Pero cuando pienso actualmente algo, la garantía de una síntesis intemporal no es suficiente, ni siquiera necesaria, para fundar mi pensamiento. Es ahora, en el presente vivo, que hay que efectuar la síntesis, de otro modo el pensamiento se amputaría de sus premisas trascendentales. Cuando pienso, no puede decirse, pues, que me sitúo de nuevo en el sujeto eterno que nunca dejé de ser, pues el verdadero sujeto del pensamiento es aquel que efectúa la conversión y la reanudación actual, y es él quien comunica su vida al fantasma intemporal. Debemos, pues, comprender cómo el pensamiento temporal se anuda a sí mismo y realiza su propia síntesis. Si el sujeto normal entiende, desde el principio, que la relación del ojo a la visión es la misma que la relación del oído a la audición, es que ojo y oído se le dan ya como medios de acceso a un mismo *mundo*, es que tiene la evidencia antepredicativa de un mundo único, de modo que la equivalencia de los «órganos de los sentidos» y su analogía se lee en las cosas y puede vivirse antes de ser concebida. El sujeto kantiano pro-pone un mundo, pero, para poder afirmar una verdad, el sujeto efectivo ha de tener, primero, un mundo o ser del mundo, eso es, llevar entorno de sí un sistema de significaciones cuyas correspondencias, relaciones, participaciones, no necesiten explicitarse para ser utilizadas. Cuando me desplazo en mi casa, sé ya, sin ningún discurso, que ir al cuarto de baño significa pasar cerca de la habitación, que mirar a la ventana significa tener la chimenea a mi izquierda, y en este pequeño mundo, cada gesto, cada percepción, se sitúa inmediatamente respecto de mil coordenadas virtuales. Cuando charlo con un amigo que conozco bien, cada una de sus frases y de las mías encierra, además de todo cuanto significa para todo el mundo, una multitud de referencias a las dimensiones principales de su carácter y del mío, sin que tengamos necesidad de evocar nuestras conversaciones anteriores. Estos mundos adquiridos, que dan su sentido segundo a mi existencia, se destacan también de un mundo primordial que funda su sentido primero. Se da, de igual manera, un «mundo de los pensamientos», eso es, una sedimentación de nuestras operaciones mentales, que nos permite contar con nuestros conceptos y con nuestros juicios adquiridos como con cosas que están ahí y que se dan de forma global, sin que necesitemos rehacer a cada momento su síntesis. Es así que puede darse para nosotros una especie de panorama mental, con sus regiones acentua-

das y sus regiones confusas, una fisionomía de las cuestiones, y unas situaciones intelectuales como la investigación, el descubrimiento, la certidumbre. Pero la palabra «sedimentación» no debiera engañarnos: este saber contraído no es una masa inerte en el fondo de nuestra consciencia. Mi piso no es para mí una serie de imágenes fuertemente asociadas, no es entorno mío como un dominio familiar, más que si tengo «en las manos» o «en las piernas» las distancias y las direcciones principales del mismo y si, de mi cuerpo, parten hacia él una multitud de hilos intencionales. Asimismo, mis pensamientos adquiridos no son un fondo absoluto, se nutren a cada momento de mi pensamiento presente, me ofrecen un sentido, que yo les devuelvo. En realidad nuestro fondo disponible expresa a cada momento la energía de nuestra consciencia presente. Ora se debilita, como en la fatiga, y entonces mi «mundo» de pensamiento se empobrece y se reduce incluso a una o dos ideas obsesivas; ora, por el contrario, me entrego a todos mis pensamientos, y cada palabra que se dice delante de mí hace germinar problemas, ideas, reagrupa y reorganiza el panorama mental y se ofrece con una fisionomía precisa. Así, el fondo adquirido no es en verdad adquirido más que si es recogido en un nuevo movimiento de pensamiento, y un pensamiento no está situado más que si asume él mismo su situación. La esencia de la consciencia consiste en darse un mundo o unos mundos, eso es, en hacer ser delante de ella misma sus propios pensamientos como cosas, y demuestra su vigor indivisiblemente dibujándose estos paisajes y abandonándolos. La estructura del mundo, con su doble momento de sedimentación y de espontaneidad, está al centro de la consciencia, y es como una nivelación del «mundo» que podríemos comprender a la vez las perturbaciones intelectuales, las perturbaciones perceptivas y las perturbaciones de Schneider, sin reducir unas a otras.

El análisis clásico de la percepción[67] distingue en la misma unos datos sensibles y la significación que éstos reciben de un acto del entendimiento. Las perturbaciones de la percepción no podrían ser, bajo este punto de vista, más que deficiencias sensoriales o perturbaciones gnósicas. El caso de Schneider nos muestra, por el contrario, unas deficiencias que afectan la conexión de la sensibilidad y de la significación y que revelan el condicionamiento existencial de una y otra. Si se presenta al enfermo una estilográfica, de manera que no se vea el broche, las fases de reconocimiento son las siguientes: «Es algo negro, azul, claro —dice el enfermo—. Tiene una mancha blanca, es algo alargada. Tiene la forma de un bastón. Puede ser un instrumento cualquie-

67. Reservamos para la segunda parte un estudio más preciso de la percepción, y aquí no decimos sino aquello que es necesario para clarificar la perturbación fundamental y la perturbación motriz en Schneider. Estas anticipaciones y repeticiones son inevitables si, como intentaremos hacer ver, la percepción y la experiencia del propio cuerpo se implican una a otra.

ra. Brilla. Da reflejos. También puede ser un cristal de colores.» Llegados ahí se le acerca la estilográfica y se vuelve el broche hacia el enfermo. Continúa él: «Esto debe ser un lápiz o un portaplumas. (Toca el bolsillo de su americana.) Esto se pone ahí, para anotar algo.» [68] Resulta visible que la lengua interviene en cada fase del reconocimiento proporcionando significaciones posibles para aquello que efectivamente se ve, y que el reconocimiento progresa siguiendo las conexiones del lenguaje, de «alargado» a «en forma de bastón», de «bastón» a «instrumento», de ahí a «instrumento para anotar algo», y, por fin, a «estilográfica». Los datos sensibles se limitan a sugerir esas significaciones como un hecho sugiere al físico una hipótesis; el enfermo, como el sabio, verifica mediatamente y precisa la hipótesis mediante el recorte clasificador de los hechos, camina ciegamente hacia aquella que a todos los coordina. Este procedimiento pone en evidencia, por contraste, el método espontáneo de la percepción normal, esta especie de vida de las significaciones que convierte en inmediatamente legible la esencia concreta del objeto y no deja aparecer más que a través de ella sus «propiedades sensibles». Es esta familiaridad, esta comunicación con el objeto, lo que aquí se interrumpe. En el normal el objeto es «elocuente» y significativo, la disposición de los colores «quiere decir» ya algo, mientras que en el enfermo la significación tiene que ser traída de otra parte por medio de un verdadero acto de interpretación. Recíprocamente, en el normal las intenciones del sujeto se reflejan inmediatamente en el campo perceptivo, lo polarizan o lo marcan con su monograma, o, por fin, hacen nacer en él, sin ningún esfuerzo, una onda significativa. En el enfermo el campo perceptivo ha perdido esta plasticidad. Si se le pide que construya un cuadrado con cuatro triángulos idénticos a un triángulo dado, responde que es imposible y que con cuatro triángulos sólo pueden construirse dos cuadrados. Se insiste haciéndole ver que un cuadrado tiene dos diagonales y siempre puede dividirse en cuatro triángulos. El enfermo responde: «Sí, pero eso es porque las partes se adaptan necesariamente unas a otras. Cuando se divide un cuadrado en cuatro, si se aproximan las partes de una manera conveniente, eso tiene que dar necesariamente un cuadrado.» [69] Sabe, pues, lo que es un cuadrado o un triángulo; ni siquiera se le escapa la relación de estas dos significaciones, por lo menos después de las explicaciones del médico, y comprende que todo cuadrado puede dividirse en triángulos; pero no saca la conclusión de que todo triángulo (rectángulo isósceles) pueda servir para construir un cuadrado de superficie cuádruple, porque la construcción de este cuadrado exige que los triángulos dados se agrupen de manera diferente y que los datos

68. Hochheimer, *Analyse eines Seelenblinden von der Sprache*, p. 49.
69. Benary, *op. cit.*, p. 255.

sensibles pasen a ser la ilustración de un sentido imaginario. En fin, que el mundo no le sugiere ya ninguna significación y, recíprocamente, las significaciones que él se propone no se encarnan ya en el mundo dado. Diremos, en una palabra, que el mundo no tiene ya para él *fisionomía*.[70] Esto es lo que hace comprender las particularidades del dibujo en él. Schneider nunca dibuja *según* el modelo *(nachzeichnen)*, la percepción no se prolonga directamente en movimiento. Palpa con la mano izquierda el objeto, reconoce ciertas particularidades (un ángulo, una recta), formula su descubrimiento y, finalmente, traza sin modelo una figura correspondiente a la fórmula verbal.[71] La traducción de lo percibido en movimiento pasa por las significaciones expresas del lenguaje, mientras que el sujeto normal penetra el objeto por la percepción, asimila su estructura y el objeto regula directamente sus movimientos a través de su cuerpo.[72] Este diálogo del sujeto con el objeto, esta reanudación por parte del sujeto del sentido disperso en el objeto, y por parte del objeto de las intenciones del sujeto, que es la percepción fisionómica, dispone alrededor del sujeto un mundo que le habla de sí mismo y el sujeto instala en el mundo sus propios pensamientos. Si esta función se encuentra comprometida en Schneider, puede preverse que, a mayor abundamiento, la percepción de los acontecimientos humanos y la percepción del otro presentarán deficiencias, ya que suponen la misma reanudación de lo exterior en lo interior y de lo interior por lo exterior. Efectivamente, si se cuenta al enfermo una historieta, se constata que en lugar de captarla como un conjunto melódico con sus tiempos fuertes, sus tiempos débiles, su ritmo o su curso característico, sólo la retiene como una serie de hechos que hay que anotar uno por uno. Por eso no la entiende más que si se hacen unas pausas en el relato y se aprovechan para resumir en una frase lo esencial de lo que acaba de contársele. Cuando él cuenta, a su vez, la historieta, nunca lo hace *según* el relato que se le ha hecho *(nacherzählen)*: no acentúa nada, no entiende el progreso de la historieta, sino a medida que la cuenta y el relato se reconstituye como parte por parte.[73] Así, pues, hay en el sujeto normal una esencia de la historieta que se perfila a medida que el relato progresa, sin ningún análisis expreso, y que guía luego la reproducción del relato. Para él la historieta es un cierto acontecimiento humano, que puede reconocerse por su estilo, y el sujeto «comprende» porque

70. Schneider puede oír la lectura, o hacerla él mismo, de una carta por él escrita sin reconocerla, Declara incluso que sin la firma no se podría saber de quien es una carta. (Hochheimer, *op. cit.*, p. 12.)
71. *Id.*, p. 256.
72. Es esta toma de posesión del «motivo» en su sentido pleno lo que Cézanne obtenía luego de horas de meditación. «Nosotros germinamos» decía él. Después de esto, súbitamente: «Todo caía a plomo.» J. Gasquet, *Cézanne*, IIa Parte, «Le Motif», pp. 81-83.
73. Benary, *op. cit.*, p. 279.

tiene el poder de vivir, más allá de su experiencia inmediata, los acontecimientos indicados por el relato. De manera general, para el enfermo sólo está presente lo inmediatamente dado. El pensamiento del otro, como el enfermo no tiene vivencia inmediata del mismo, nunca le será presente.[74] Las palabras del otro son para él signos que ha de descifrar uno por uno, en lugar de ser, como en el sujeto normal, la envoltura transparente de un sentido *dentro* del cual podría vivir. Como los acontecimientos, las palabras no son para el enfermo el motivo de una reanudación o de una proyección, sino sólo la ocasión de una interpretación metódica. Como el objeto, el otro no le «dice» nada, y los fantasmas que a él se ofrecen están desprovistos, no de esta significación intelectual que se logra por el análisis, sino de esta significación primordial que se obtiene por la coexistencia.

Las perturbaciones propiamente intelectuales —las del juicio y la significación— no podrán considerarse como deficiencias últimas, y tendrán que resituarse, a su vez, en el mismo contexto existencial. Pongamos por ejemplo la «ceguera para los números».[75] Se ha podido demostrar que el enfermo, capaz de contar, sumar, restar, multiplicar o dividir con los objetos situados delante de él, no puede, sin embargo, concebir el número, y que todos estos resultados se obtienen por medio de fórmulas rituales que no tienen con el mismo ninguna relación de sentido. Sabe de memoria la serie de los números y la recita mentalmente, a la par que marca con sus dedos los objetos que contar, sumar, restar, multiplicar o dividir: «el número ya no es para él más que una pertenencia a la serie de los números, no tiene ninguna significación como magnitud fija, como grupo, como medida determinada».[76] De dos números, el más grande es, para él, aquél que viene «después» en la serie de los mismos. Cuando se le propone efectuar $5 + 4 — 4$, ejecuta la operación en dos tiempos sin «notar nada de particular». Admite sólo, si se le hace observar, que el número 5 «se mantiene». No comprende que el «doble de la mitad» de un número dado es este mismo número.[77] ¿Diremos que ha perdido el número como categoría o como esquema? Pero cuando recorre con los ojos los objetos que contar «marcando» con los dedos cada uno de ellos, aunque le pase con frecuencia que confunde los objetos ya contados con los aún

74. De una conversación para él importante, no retiene más que el tema general y la decisión tomada al final, pero no las palabras de su interlocutor: «Yo sé lo que dije en una conversación por las razones que para decirlo tenía; lo que dijo el otro, ya es más difícil, porque no tengo ningún punto de presa (*Anhaltspunkt*) para recordarlo.» (BENARY, *op. cit.*, p. 214.) Vemos, por otra parte, que el enfermo reconstituye y deduce su propia actitud durante la conversación y que es incapaz de «reanudar» directamente ni sus mismos pensamientos.
75. BENARY, *op. cit.*, p. 224.
76. *Id.*, p. 223.
77. *Id.*, p. 240.

no contados, y aunque la síntesis sea confusa, sí posee, evidentemente, la noción de una operación sintética que es, justamente, la numeración. Y, recíprocamente, en el sujeto normal la serie de los números como melodía cinética más o menos desprovista de sentido auténticamente numérico sustituye, las más de las veces, al concepto del número. El número nunca es un concepto puro cuya ausencia permitiría definir el estado mental de Schneider, es una estructura de consciencia que comporta un más y un menos. El verdadero acto de contar exige del sujeto que sus operaciones, a medida que avanzan y dejan de ocupar el centro de su consciencia, no dejen de estar ahí para él y constituyan para las operaciones ulteriores un *suelo* en el que se establezcan. La consciencia mantiene detrás suyo las síntesis efectuadas, éstas son aún disponibles, podrían ser reactivadas, y es en calidad de tales que se reanudan y superan en el acto total de numeración. Lo que se llama el número puro o el número auténtico no es más que una promoción, o una extensión por recursividad, del movimiento constitutivo de toda percepción. La concepción del número no se consigue en Schneider más que en cuanto supone en grado eminente el poder de desplegar un pasado para ir hacia un futuro. Es esta base existencial de la inteligencia lo afectado, mucho más que la misma inteligencia, ya que, como se ha hecho observar,[78] la inteligencia general de Schneider está intacta: sus respuestas son lentas, nunca insignificantes, son las de un hombre maduro, que reflexiona y se interesa por las experiencias del médico. Por debajo de la inteligencia como función anónima o como operación categorial, hay que reconocer un núcleo personal que es el ser del enfermo, su poder de existir. Ahí reside la enfermedad. Schneider quisiera tener opiniones políticas y religiosas, pero sabe que es inútil probarlo. «Ahora ha de contentarse con creencias consistentes, sin poderlas expresar.»[79] Nunca canta ni silba por sí mismo.[80] Más adelante veremos que nunca toma una iniciativa sexual. Nunca sale para pasearse, sino siempre para hacer un recado, y no reconoce, al pasar, la casa del profesor Goldstein «porque no salió con intención de dirigirse a la misma».[81] Así como necesita darse, mediante movimientos preparatorios, unos «puntos de presa» en su cuerpo antes de ejecutar unos movimientos, cuando no han sido proyectados de antemano dentro de una situación consuetudinaria, de igual manera una conversación con el otro no representa para él una situación de por sí significativa, que exigiría unas respuestas improvisadas; no puede hablar más que de acuerdo con un plan establecido de antemano: «No puede confiarse a la inspiración del momento para hallar los pensamien-

78. *Id.*, p. 284.
79. *Id.*, p. 213.
80. Hochheimer, *op. cit.*, p. 37.
81. *Id.*, p. 56.

tos necesarios ante una situación compleja en la conversación, tanto si se trata de puntos de vista nuevos como de puntos de vista antiguos.»[82] En su conducta hay algo de meticuloso, de serio, que proviene de su incapacidad por «representar un papel». «Representar un papel» es situarse por un instante en una situación imaginaria, es deleitarse en cambiar de «medio contextual». El enfermo, por el contrario, no puede entrar en una situación fictiva sin convertirla en situación real: no distingue un acertijo de un problema.[83] «En él, la situación posible en cada momento es tan limitada que dos sectores del contexto, si no tienen para él algo en común, no pueden devenir simultáneamente situación.»[84] Cuando se charla con él, no oye el rumor de otra conversación que tiene lugar en la pieza de al lado; si le traen un plato encima la mesa, nunca se pregunta de dónde viene el plato. Declara que uno sólo puede ver en la dirección en la que mira y solamente aquellos objetos que fijamente mire.[85] El futuro y el pasado no son para él más que prolongaciones «encogidas» del presente. Ha perdido «nuestro poder de mirar según el vector temporal».[86] No puede sobrevolar su pasado y encontrarlo sin vacilaciones pasando del todo a las partes: lo reconstituye partiendo de un fragmento que ha conservado su sentido y le sirve de «punto de apoyo».[87] Como se queja del clima, le preguntan si se encuentra mejor en invierno. Responde: «No puedo decirlo, ahora. No puedo decir nada de momento.»[88] Así, todas las perturbaciones de Schneider se dejan reducir a la unidad, pero no a la unidad abstracta de la «función de representación»: él está «vinculado» a lo actual, le «falta libertad»,[89] esta libertad concreta que consiste en el poder general de ponerse en situación. Por debajo de la inteligencia, como por debajo de la percepción, descubrimos una función más fundamental, un «vector móvil en todos los sentidos como un proyector, y por el que podemos orientarnos hacia cualquier parte, en nosotros o fuera de nosotros, y tener un comportamiento frente a este objeto».[90] Pero la comparación del proyector no es buena, por sobrentender unos objetos dados sobre los que éste proyecta su luz, mientras que la función central de que hablamos, antes de hacernos ver o conocer unos objetos, los hace existir de manera más secreta para nosotros. Digamos, pues, más bien, tomando prestado este

82. BENARY, *op. cit.*, p. 213.
83. Así como no hay ambigüedades o juegos de palabras para él, porque las palabras no tienen más que un sentido a la vez, y que el sentido actual carece de un horizonte de posibilidades. BENARY, *op. cit.*, p. 283.
84. HOCHHEIMER, *op. cit.*, p. 32.
85. *Id.*, pp. 32, 33.
86. «Unseres Hineinsehen in den Zeitvektor.» *Ibid.*
87. BENARY, *op. cit.*, p. 213.
88. HOCHHEIMER, *op. cit.*, p. 33.
89. *Id.*, p. 32.
90. *Id.*, p. 69.

término a otros trabajos,[91] que la vida de la consciencia —vida cognoscente, vida del deseo o vida perceptiva— viene subtendida por un «arco intencional» que proyecta, alrededor nuestro, nuestro pasado, nuestro futuro, nuestro medio contextual humano, nuestra situación física, nuestra situación ideológica, nuestra situación moral o, mejor, lo que hace que estemos situados bajo todas esas relaciones. Es este arco intencional lo que forma ia unidad de los sentidos, la de los sentidos y la inteligencia, la de la sensibilidad y la motricidad. Es este arco lo que se «distiende» en la enfermedad.

El estudio de un caso patológico nos ha permitido, pues, advertir un nuevo modo de análisis —el análisis existencial— que supera las alternativas clásicas del empirismo y el intelectualismo, de la explicación y la reflexión. Si la consciencia fuese una suma de hechos psíquicos, cada perturbación tendría que ser electiva. Si fuese una «función de representación», una pura potencia del significar, podría ser o no ser (y con ella todas las cosas), pero no dejar de ser luego de haber sido, o enfermar, eso es, alterarse. Si, finalmente, es una actividad de proyección, que deposita a su alrededor los objetos como vestigios de sus propios actos, pero que se apoya en ellos para pasar a otros actos de espontaneidad, se comprende que toda deficiencia de los «contenidos» repercuta en el conjunto de la experiencia a la par que inicie su desintegración, que toda cesión *(fléchissement)* patológica interese a la consciencia entera —y que, no obstante, la enfermedad alcance cada vez a la consciencia por un cierto «lado», que en cada caso ciertos síntomas predominen en el cuadro clínico de la enfermedad y que, por fin, la consciencia sea vulnerable y pueda recibir en sí misma la enfermedad. Al tocar la «esfera visual», la enfermedad no se limita a destruir ciertos contenidos de consciencia, las «representaciones visuales» o la visión en sentido propio; afecta una visión en sentido figurado, de la que la primera no es más que el modelo o emblema —el poder de «dominar» *(überschauen)* las multiplicidades simultáneas,[92] una cierta manera de plantear el objeto o de tener consciencia. Pero como, pese a todo, este tipo de consciencia no es más que la sublimación de la visión sensible, como se esquematiza a cada momento en las dimensiones del campo visual, colmándolas, cierto es, de un sentido nuevo, se comprende que esta función general tenga sus raíces psicológicas. La consciencia desarrolla libremente los datos visuales más allá de su sentido propio, se sirve de las mismas para expresar sus actos de espontaneidad, como muy bien lo demuestra la evolución semántica que colma con un sentido cada vez más rico los términos de intui-

91. Cf. FISCHER, *Raum-Zeitstruktur und Denkstörung in der Schizophrenie*, página 250.
92. Cf. *La Structure du Comportement*, pp. 91 ss.

ción, de evidencia o de luz natural. Pero, recíprocamente, no hay uno sólo de estos términos, en el sentido final que la historia les ha dado, que se entienda sin referencia a las estructuras de la percepción visual. De modo que no puede decirse que el hombre ve porque es Espíritu, ni tampoco que es espíritu porque ve: ver como un hombre ve y ser Espíritu son sinónimos. En la medida en que la consciencia no es consciencia de algo más que dejando arrastrar tras ella su estela, y en que, para pensar un objeto hay que apoyarse en un «mundo de pensamiento» anteriormente construido, siempre se da una despersonalización en el corazón de la consciencia; así se da el principio de una intervención extraña: la consciencia puede enfermar, el mundo de sus pensamientos puede hundirse fragmentariamente —o, mejor, como los «contenidos» disociados por la enfermedad no figuraban en la consciencia normal en calidad de partes, ni servían más que como soportes de unas significaciones que los superan, vemos a la consciencia tratando de mantener sus superestructuras cuando su fundamento se ha hundido; mima sus operaciones consuetudinarias, pero sin poder obtener de ellas la realización intuitiva y sin poder camuflar el déficit particular que las priva de su sentido pleno. El que la enfermedad psíquica, a su vez, esté vinculada a un accidente corpóreo, también se comprende, en principio, de la misma manera; la consciencia se proyecta en un mundo físico cultural y tiene unos hábitos: porque no puede ser consciencia más que jugando con significaciones dadas en el pasado absoluto de la naturaleza o en su pasado personal, y porque toda forma vivida tiende hacia una cierta generalidad, ya sea la de nuestros hábitos, ya sea la de nuestras «funciones corpóreas».

Estas aclaraciones nos permiten comprender, finalmente, sin equívocos la motricidad como intencionalidad original. La consciencia es originariamente no un «yo pienso que», sino un «yo puedo».[93] Ni más ni menos que la perturbación visual, la perturbación motriz de Schneider no puede reducirse a una deficiencia de la función general de representación. La visión y el movimiento son maneras específicas de relacionarnos a unos objetos y si, a través de todas esas experiencias, se expresa una función única, es ésta el movimiento de existencia, que no suprime la diversidad radical de los contenidos porque los vincula, no situándolos a todos bajo la dominación de un «yo pienso», sino orientándolos hacia la unidad intersensorial de un «mundo». El movimiento no es el pensamiento de un movimiento, y el espacio corpóreo no es un espacio pensado o representado. «Cada movimiento voluntario tiene lugar en un medio contextual, sobre un fondo que viene determinado por el movimiento mismo (...). Ejecutamos nuestros movimientos en un espacio que

93. El término es usual en los trabajos inéditos de Husserl.

no está «vacío» y sin relación con ellos, sino que, al contrario, se halla en una relación muy determinada con ellos: movimiento y fondo no son, a decir verdad, más que momentos artificialmente separados de un todo único.»[94] En el gesto de la mano que se levanta hacia un objeto se encierra una referencia al objeto, no como objeto representado, sino como esta cosa muy determinada hacia la que nos proyectamos, cabe la que somos por anticipación, a la que nosotros acosamos.[95] La consciencia es el

94. GOLDSTEIN, *Ueber die Abhängigkeit*, p. 163.

95. No es fácil poner al descubierto la intencionalidad motriz pura: se oculta, en efecto, detrás el mundo objetivo que contribuye a constituir. La historia de la apraxia mostraría cómo la descripción de la Praxis está casi siempre contaminada por la noción de representación que la vuelve finalmente imposible. LIEPMAN (*Ueber Störungen des Handels bei Gehirnkranken*) distingue rigurosamente la apraxia de las perturbaciones agnósicas de la conducta, en las que el objeto no se reconoce, pero en donde la conducta se conforma a la representación del objeto y, en general, de las perturbaciones que afectan a la «preparación ideatoria de la acción» (olvido del objetivo, confusión de dos objetivos, ejecución prematura, desplazamiento de objetivo por una percepción intercurrente) (*op. cit.*, pp. 20-31.). En el sujeto de Liepmann (el «Consejero de Estado») el proceso ideatorio es normal, porque el sujeto puede ejecutar con su mano izquierda todo lo que está prohibido a su mano derecha. Por otro lado, la mano no está paralizada. «El caso del Consejero de Estado demuestra que, entre los procesos psíquicos llamados superiores y la inervación motriz, cabe aún otra deficiencia que imposibilita la aplicación del proyecto (*Entwurf*) de acción a la motricidad de tal o cual miembro (...) Todo el aparato senso-motor de un miembro es, por así decir, desinsertado (*exartikuliert*) del proceso fisiológico total.» (*Id.*, pp. 40-41.) Normalmente, pues, toda fórmula de movimiento, al mismo tiempo que se nos ofrece como una representación, se da a nuestro cuerpo como una posibilidad práctica determinada. El enfermo ha retenido la fórmula del movimiento como representación, pero ésta no tiene sentido para su mano derecha, o su mano derecha no tiene ya una esfera de acción. «Ha conservado todo lo que es comunicable en una acción, todo lo que ésta ofrece de objetivo y perceptible para el otro. Lo que le falta, la capacidad de conducir su mano derecha en conformidad con el plan esbozado, es algo que no es expresable ni puede ser objeto para una consciencia extraña, es un poder, no un saber (*ein Können, kein Kennen*).» (*Id.*, p. 47.) Pero cuando Liepmann quiere precisar su análisis, vuelve a los puntos de vista clásicos y descompone el movimiento en una *representación* (la «fórmula del movimiento» que me da, con el objetivo principal, los objetivos intermediarios) y un sistema de *automatismos* (que, en cada objetivo intermediario, hacen corresponder las inervaciones convenientes) (*Id.*, p. 59). El «poder», o potencia del que tratamos más arriba, se vuelve una «propiedad de la sustancia nerviosa» (*Id.*, p. 47). Se recurre una vez más a la alternativa de la consciencia y del cuerpo, que creíamos ya superada con la noción de *Bewegungsentwurf* o proyecto motor. Si se trata de un movimiento simple, la representación del objetivo y de los objetivos intermediarios se convierte en movimiento porque desencadena unos automatismos adquiridos de una vez por todas (p. 55), si se trata de un movimiento complejo, aquélla invoca el «recuerdo cinestético de los movimientos componentes: como el movimiento se compone de actos parciales, el proyecto del movimiento se compone de la representación de sus partes u objetivos intermediarios: es esta representación lo que hemos llamado la fórmula del movimiento» (p. 57). La praxis se desmiembra entre las representaciones y los automatismos; el caso del Consejero de Estado se vuelve inteligible porque habrá que referir sus perturbaciones o bien a la preparación ideatoria del movimiento, o bien a alguna deficiencia de los automatismos, lo que Liepmann excluía al empezar; y la apraxia motriz

ser-de-la-cosa por el intermediario del cuerpo. Un movimiento se aprende cuando el cuerpo lo ha comprendido, eso es, cuando lo ha incorporado a su «mundo», y mover su cuerpo es apuntar a través del mismo, hacia las cosas, es dejarle que responda a la solicitación que éstas ejercen en él sin representación ninguna. La motricidad, pues, no es como una criada de la consciencia, que transportaría el cuerpo a aquel punto del espacio que primero nos habríamos representado. Para poder mover nuestro cuerpo hacia un objeto, se precisa, primero, que el objeto exista para él, es preciso, pues, que nuestro cuerpo no pertenezca a la región del «en-sí». Los objetos no existen ya para el brazo del apráxico, y es por ello que está inmóvil. Los casos de apraxia pura, en los que la percepción del espacio queda intacta, en los que hasta la «noción intelectual del gesto que hay que hacer» no parece estar enmarañada, y en los que, no obstante, el enfermo no sabe copiar un triángulo;[96] los casos de apraxia constructiva, en los que el sujeto no manifiesta perturbación gnósica alguna, salvo en lo referente a la localización de los estímulos en su cuerpo, sin que, no obstante, sea capaz de copiar una cruz, una *v* o una *o*;[97] esos casos, pues, muy bien hacen ver que el cuerpo tiene su mundo y que los objetos o el espacio pueden estar presentes en nuestro conocimiento sin estarlo en nuestro cuerpo.

No hay que decir, pues, que nuestro cuerpo está *en* el espacio ni, tampoco, que está *en* el tiempo. *Habita* el espacio y el tiempo. Si mi mano ejecuta en el aire un desplazamiento complicado, para saber su posición final no tengo que sumar los movimientos en un mismo sentido y restar los movimientos en sentido contra-

---

se reduce o bien a la apraxia ideatoria, eso es, a una forma de agnosia, o bien a la parálisis. No se hará comprensible la apraxia, no se hará justicia a las observaciones de Liepmann, más que si el movimiento por hacer puede ser anticipado, sin serlo por una representación; y esto no es posible más que si la consciencia se define no como pro-posición explícita de sus objetos, sino, más generalmente, como referencia a un objeto práctico lo mismo que teórico, como ser-del-mundo; si el cuerpo, por su parte, se define no como un objeto entre todos los objetos, sino como el vehículo del ser-del-mundo. Mientras se defina la consciencia por la representación, la única operación posible para ella será la de formar representaciones. La consciencia será motriz en cuanto se dé una «representación de movimiento». El cuerpo ejecuta entonces el movimiento copiándolo a partir de la representación que se da la consciencia y según una fórmula de movimiento que de ella recibe (*cf.* O. SITTING, *Ueber Apraxie*, p. 98). Queda por comprender por qué operación mágica la representación de un movimiento suscita precisamente en el cuerpo este movimiento mismo. El problema no se resuelve más que dejando de distinguir el cuerpo como mecanismo en si mismo y la consciencia como ser para sí.

96. LHERMITTE—G. LÉVY—KYRIAKO, *Les perturbations de la représentation spatiale chez les apraxiques*, p. 597.

97. LHERMITTE—TRELLES, *Sur l'apraxie constructive, les troubles de la pensée spatiale et de la somatognosie dans l'apraxie.*, *cf.* p. 428; cf. LHERMITTE —DE MASSARY—KYRIAKO, *Le rôle de la pensée spatiale dans l'apraxie.*

rio. «Todo cambio identificable llega a la consciencia ya cargado de sus relaciones para con aquello que lo ha precedido, como en un taxímetro la distancia ya se nos presenta transformada en chelines y peniques.»[98] En cada instante las posturas y los movimientos precedentes proporcionan un patrón de medida siempre a disposición. No se trata del «recuerdo» visual o motor de la posición de la mano en el punto de partida: unas lesiones cerebrales pueden dejar intacto el recuerdo visual a la par que suprimiendo la consciencia del movimiento y, en cuanto al «recuerdo motor», está claro que no podría determinar la posición presente de mi mano, si la percepción de la que ha nacido no hubiese encerrado una consciencia absoluta del «aquí», sin la cual se nos remitiría de recuerdo en recuerdo y nunca tendríamos una percepción actual. Así como está necesariamente «aquí», el cuerpo existe necesariamente «ahora»; nunca puede devenir «pasado», y si no podemos guardar, en estado de salud, el recuerdo viviente de la enfermedad, o, en la edad adulta, el recuerdo de nuestro cuerpo de cuando éramos niños, estas «lagunas de la memoria» no hacen sino expresar la estructura temporal de nuestro cuerpo. A cada instante de un movimiento, el instante precedente no es ignorado, pero está como encapsulado en el presente y la percepción presente consiste, en definitiva, en volver a captar, apoyándose en la posición actual, la serie de posiciones anteriores que se envuelven unas a otras. Pero la posición inminente también está envuelta en el presente y, por ella, todas las que vendrán hasta el término del movimiento. Cada momento del movimiento abarca toda su extensión y, en particular, el primer momento, la iniciación cinética, inaugura la vinculación de un aquí y un allá, de un ahora y de un futuro que los demás momentos se limitarán a desarrollar. En tanto que tengo un cuerpo y que actúo a través del mismo en el mundo, el espacio y el tiempo no son para mí una suma de puntos yuxtapuestos, como tampoco una infinidad de relaciones de los que mi consciencia operaría la síntesis y en la que ella implicaría mi cuerpo; yo no estoy en el espacio y en el tiempo, no pienso en el espacio y en el tiempo, soy del espacio y del tiempo *(à l'espace et au temps)* y mi cuerpo se aplica a ellos y los abarca. La amplitud de este punto de apoyo mide el de mi existencia; pero, de todas formas, jamás puede ser total: el espacio y el tiempo que yo habito tienen siempre, por una parte y otra, unos horizontes indeterminados que encierran otros puntos de vista. La síntesis del tiempo, como la del espacio, está siempre por reiniciar. La experiencia motriz de nuestro cuerpo no es un caso particular de conocimiento; nos proporciona una manera de acceder al mundo y al objeto, una «practognosia»[99] que debe reconocerse como

98. HEAD—HOLMES, *Sensory Disturbances from Cerebral Lesions*, p. 187.
99. GRÜNBAUM, *Aphasie und Motorik*.

original y, quizás, como originaria. Mi cuerpo tiene su mundo o comprende su mundo sin tener que pasar por unas «representaciones», sin subordinarse a una «función simbólica» u «objetivante». Ciertos enfermos pueden imitar los movimientos del médico y llevar su mano derecha a su oído derecho, su mano izquierda a su nariz, si se ponen al lado del médico y observan sus movimientos en un espejo, no de cara a él. Head explicaba el fracaso del enfermo por la insuficiencia de su «formulación»: la imitación del gesto vendría mediatizada por una traducción verbal. En realidad, la formulación puede ser exacta sin que la imitación dé el resultado apetecido y la imitación puede dar los resultados apetecidos sin ninguna formulación. Los autores [100] hacen intervenir, entonces, si no el simbolismo verbal, por lo menos una función simbólica general, una capacidad de «trasponer», la imitación de la cual no sería, como la percepción o el pensamiento objetivo, más que un caso particular. Pero resulta visible que esta función general no explica la acción adaptada, pues los enfermos son capaces, no sólo de formular el movimiento y llevarlo a cabo, sino incluso de representárselo. Muy bien saben lo que tienen que hacer, y, sin embargo, en vez de llevar su mano derecha al oído derecho, la mano izquierda a la nariz, tocan un oído con cada mano o la nariz más uno de los ojos, o uno de sus oídos y uno de sus ojos.[101] Es la aplicación y el ajuste a su propio cuerpo de la definición objetiva del movimiento lo que se ha vuelto imposible. En otras palabras, la mano derecha y la mano izquierda, el ojo y el oído se les dan aún como ubicaciones absolutas, pero no se insertan ya en un sistema de correspondencias que los vincularía a las partes homólogas del cuerpo del médico y que las haría utilizables para la imitación, ni siquiera cuando el médico está frente al enfermo. Para poder imitar los gestos de alguien a quien tengo frente a mí, no es necesario que yo sepa expresamente que «la mano que aparece a la derecha de mi campo visual es la mano izquierda de mi interlocutor». Quien a estas explicaciones recurre es justamente el enfermo. En la imitación normal, la mano izquierda del sujeto se identifica inmediatamente con la de su interlocutor, la acción del sujeto adhiere inmediatamente a su modelo, el sujeto se proyecta o se irrealiza en él, se identifica con él, y el cambio de coordenadas está contenido de modo eminente en esta operación existencial. Es que el sujeto normal tiene su cuerpo, no sólo como sistema de posiciones actuales, sino además, y por eso mismo, como sistema abierto de una infinidad de posiciones equivalentes en otras orientaciones. Lo que hemos llamado esquema corpóreo es justamente este sistema de equivalencias, esta invariante inmediatamente dada por la que

100. GOLDSTEIN, VAN WOERKOM, BOUMANN y GRÜNBAUM.
101. GRÜNBAUM, *op. cit.*, pp. 386-392.

las diferentes tareas motrices son instantáneamente transponibles. Eso equivale a decir que aquél no es sólo una experiencia de mi cuerpo, sino también una experiencia de mi cuerpo en el mundo, y que es él quien da un sentido motor a las consignas verbales. La función que se destruye en las perturbaciones apráxicas es, pues, una función motriz. «No es la función simbólica o significativa en general lo que queda afectado en los casos de este tipo: es una función mucho más originaria y de carácter motor, a saber, la capacidad de diferenciación motriz del esquema corpóreo dinámico.»[102] El espacio en el que se mueve la imitación normal no es, en contraposición al espacio concreto, con sus desplazamientos absolutos, un «espacio objetivo» o un «espacio de representación», fundado en un acto de pensamiento. Ya se dibuja en la estructura de mi cuerpo, es su correlativo inseparable. «La motricidad, tomada en estado puro, ya posee el poder elemental de dar un sentido *(Sinngebung)*.»[103] Aun cuando, más adelante, el pensamiento y la percepción del espacio se liberen de la motricidad y del ser en el espacio, para que podamos representarnos el espacio es preciso que hayamos, primero, sido introducidos en él por nuestro cuerpo y que éste nos haya dado el primer modelo de las transposiciones, de las equivalencias, de las identificaciones, que hacen del espacio un sistema objetivo y permiten a nuestra experiencia ser una experiencia de objetos, de abrirse a un «en-sí». «La motricidad es la esfera primaria en donde se engendra, primero, el sentido de todas las significaciones *(der Sinn aller Signifikationen)* en el dominio del espacio representado.»[104]

La adquisición de la habitud como remanipulación y renovación del esquema corpóreo presenta grandes dificultades para las filosofías clásicas, siempre llevadas a concebir la síntesis como una síntesis intelectual. Cierto es que no es una asociación exterior lo que reúne en la habitud los movimientos elementales, las reacciones y los «estímulos».[105] Toda teoría mecanicista tropieza con el hecho de que el aprendizaje es sistemático: el sujeto no conecta unos movimientos individuales con unos estímulos individuales, sino que adquiere el poder de responder, mediante cierto tipo de soluciones, a una cierta forma de situaciones, las situaciones pudiendo variar ampliamente de un caso a otro, los movimientos de respuesta pudiendo confiarse ora a un órgano efector, ora a otro, situaciones y respuestas asemejándose, en los diferentes casos, mucho menos por la identidad parcial de los elementos que por la comunidad de su sentido. ¿Hay que poner, pues, al origen de la habitud un acto de entendimiento que organi-

102. *Id.*, pp. 397-398.
103. *Id.*, p. 394.
104. *Id.*, p. 396.
105. Ver al respecto *La Structure du Comportement*, pp. 125 ss.

zaría sus elementos para luego dejarlos?[106] Por ejemplo, adquirir el hábito de un baile, ¿no es hallar por análisis la fórmula del movimiento y recomponerlo, guiándose por este trazado ideal, con el auxilio de los movimientos ya adquiridos, los del andar y el correr? Mas para que la fórmula del baile nuevo integre a sí algunos de los elementos de la motricidad general, se requiere, primeramente, que haya recibido como una consagración motriz. Es el cuerpo, como se ha dicho frecuentemente, el que «atrapa» *(kapiert)* y «comprende» el movimiento. La adquisición de la habilidad es la captación de una significación, pero la captación motriz de una significación motriz. ¿Qué quiere decir eso, exactamente? Una mujer mantiene sin cálculo un intervalo de seguridad entre la pluma de su sombrero y los objetos que podrían troncharla, siente donde está la pluma como nosotros sentimos donde tenemos la mano.[107] Si tengo el hábito de conducir un coche, lo meto por un camino y veo que «puedo pasar» sin tener que comparar la anchura del mismo con la de las alas del coche, como atravieso por una puerta sin comparar la anchura de la misma con mi cuerpo.[108] El sombrero y el automóvil han dejado de ser objetos cuyo volumen y tamaño se determinaría por comparación con los demás objetos. Se han convertido en potencias voluminosas, la exigencia de un cierto espacio libre. Correlativamente, la barrera del «metro», la carretera, se han convertido en potencias restrictoras y aparecen, en principio, como practicables o impracticables para mi cuerpo junto con sus anexos. El bastón del ciego ha dejado de ser un objeto para él, ya no se percibe por sí mismo, su extremidad se ha transformado en zona sensible, aumenta la amplitud y el radio de acción del tacto, se ha convertido en lo análogo de una mirada. En la exploración de los objetos, la longitud del bastón no interviene de modo expreso y como término medio: el ciego la conoce gracias a la posición de los objetos, más que la posición de los objetos gracias a ella. La posición de los objetos viene inmediatamente dada por la amplitud del gesto que la afecta y en la que están comprendidos, además del poder de extensión del brazo, el radio de acción del bastón. Si quiero habituarme a un bastón, lo pruebo, toco algunos objetos y, al cabo de un tiempo, lo tengo «por la mano», veo qué objetos están al alcance de mi bastón o fuera de su alcance. No se trata aquí de una comparación entre la longitud objetiva del bastón y la distancia objetiva del fin por lograr. Los lugares del espacio no se definen como posiciones objetivas respecto de la posición objetiva de nuestro cuerpo, sino que inscriben alrededor de nosotros el alcance variable de nues-

106. Como cree, por ejemplo, Bergson cuando define la habitud como «el residuo fosilizado de una actividad espiritual».
107. HEAD, *Sensory Disturbances from Cerebral Lesion,* p. 188.
108. GRÜNBAUM, *Aphasie und Motorik,* p. 395.

tras miras o de nuestros gestos. Habituarse a un sombrero, a un coche o a un bastón, es instalarse en ellos o, inversamente, hacerlos participar en la voluminosidad del propio cuerpo. La habitud expresa el poder que tenemos de dilàtar nuestro ser-del-mundo, o de cambiar la existencia anexándonos nuevos instrumentos.[109] Se puede saber dactilografiar sin saber indicar dónde se hallan, en el teclado, las letras que componen las palabras. Saber dactilografiar no es, pues, conocer la ubicación en el teclado de cada letra, ni siquiera haber adquirido para cada una un reflejo condicionado que ésta desencadenaría al presentarse ante nuestra vista. Si la habitud no es ni un conocimiento ni un automatismo, ¿qué será, pues? Se trata de un saber que está en las manos, que solamente se entrega al esfuerzo corpóreo y que no puede traducirse por una designación objetiva. El sujeto sabe dónde se encuentran las letras en el teclado, como sabemos nosotros dónde uno de nuestros miembros se encuentra, con un saber de familiaridad que nos da una posición en el espacio objetivo. El desplazamiento de sus dedos no se da a la dactilógrafa como un trayecto espacial que podría ser descrito, sino sólo como una cierta modulación de la motricidad, distinguida por su fisionomía de otra cualquiera. A menudo se plantea el problema como si la percepción de una letra escrita en el papel despertara la representación de la misma letra, que a su vez despertaría la representación del movimiento necesario para conseguirla en el teclado. Pero este lenguaje es mitológico. Cuando recorro con los ojos el texto que se me propone, no hay unas percepciones que despierten unas representaciones, sino que se componen actualmente unos conjuntos, dotados de una fisionomía típica o familiar. Cuando me coloco delante de una máquina, bajo mis manos se extiende un espacio motor en donde voy a ejecutar lo que he leído. La palabra leída es una modulación del espacio visible, la ejecución motriz es una modulación del espacio manual, y la cuestión está en saber cómo cierta fisionomía de los conjuntos «visuales» puede reclamar cierto estilo de respuesta motriz, cómo cada estructura «visual» se da finalmente su esencia motriz, sin que haya necesidad de deletrear la palabra ni de «deletrear» el movimiento para traducir en movimiento la palabra. Pero este poder de la habitud no se distingue del poder que tenemos sobre nuestro cuerpo en general: si me ordenan que me toque el oído o la rodilla, llevo mi mano a mi oído o a mi rodilla por el camino más corto, sin tener necesidad de representarme la posición de mi mano al punto de partida, la de mi oído, ni el trayecto de una a otro. Decíamos más arriba que es el cuerpo el que «com-

109 Así clarifica ella la naturaleza del esquema corpóreo. Cuando decimos que nos da inmediatamente la posición de nuestro cuerpo, no queremos decir, como los empiristas, que éste consista en un mosaico de «sensaciones extensivas». Es un sistema abierto al mundo, correlato del mundo.

prende», en la adquisición de la habitud. Esta fórmula podrá parecer absurda si comprender es subsumir un dato sensible bajo una idea y si el cuerpo es un objeto. Pero precisamente el fenómeno de la habitud nos invita a manipular de nuevo nuestra noción de «comprender» y nuestra noción del cuerpo. Comprender es experimentar la concordancia entre aquello que intentamos y lo que viene dado, entre la intención y la efectuación —y el cuerpo es nuestro anclaje en un mundo. Cuando llevo mi mano a la rodilla, experimento en cada momento del movimiento la realización de una intención que no apuntaba a mi rodilla como idea o siquiera como objeto, sino como parte presente y real de mi cuerpo viviente, eso es, finalmente, como punto de paso de mi movimiento perpetuo hacia un mundo. Cuando la dactilógrafa ejecuta sobre el teclado los movimientos necesarios, estos movimientos están dirigidos por una intención, pero esta intención no pro-pone las teclas del teclado como ubicaciones objetivas. Cierto es que el sujeto que aprende a dactilografiar integra, al pie de la letra, el espacio del teclado a su espacio corporal.

El ejemplo de los instrumentistas aún muestra mejor cómo la habitud no reside en el pensamiento ni en el cuerpo objetivo, sino en el cuerpo como mediador de un mundo. Sabemos [110] que un organista ejercitado es capaz de servirse de un órgano que no conoce, cuyos teclados son más o menos numerosos, y cuyos juegos están dispuestos de manera diferente de la de su instrumento habitual. Le basta una hora de trabajo para estar en condiciones de ejecutar su programa. Un tiempo de aprendizaje tan breve no permite suponer que, en ese caso, unos nuevos reflejos condicionados se sustituyan a los montajes ya establecidos —salvo si unos y otros forman un sistema y si el cambio es global—, lo que nos hace salir de la teoría mecanicista, ya que entonces las reacciones vienen mediatizadas por una captación global del instrumento. ¿Diremos que el organista analiza el órgano, eso es, se da y preserva una representación de los juegos, de los pedales, de los teclados y de su relación en el espacio? Mas, durante el breve ensayo que antecede al concierto, no se comporta como cuando uno quiere trazar un plano. Se sienta en el banco, acciona los pedales, saca los juegos, mide el instrumento con su cuerpo, incorpora a sí direcciones y dimensiones, se instala en el órgano como uno se instala en una casa. Para cada juego y para cada pedal, lo que aprende no son unas posiciones en el espacio objetivo, ni es a su «memoria» que los confía. Durante el ensayo, lo mismo que durante la ejecución, los juegos, los pedales y los teclados no le son dados más que como potencias de un valor emocional o musical y su posición como los lugares por los que este valor aparece en el mundo. Entre la esencia musical del fragmento, tal como viene indicada

110. Cf. CHEVALIER, *L'Habitude*, pp. 202 ss.

en la partitura, y la música que efectivamente resuena entorno del órgano, se establece una relación tan directa que el cuerpo del organista y el instrumento no son más que el lugar de paso de esta relación. En adelante la música existe por sí y es por ella que existe todo lo demás.[111] No hay aquí cabida ninguna para un «recuerdo» de la ubicación de los juegos, ni es en el espacio objetivo que toca el organista. En realidad, sus gestos durante el ensayo son gestos de consagración: tienden unos vectores afectivos, descubren fuentes emocionales, crean un espacio expresivo como los gestos del augur delimitan el *templum*.

Todo el problema de la habitud estriba aquí en saber cómo la significación musical del gesto puede estrellarse en cierto lugar hasta el punto de que, no estando más que para la música, el organista manipule exactamente los juegos y pedales que la realizarán. Pues bien, el cuerpo es eminentemente un espacio expresivo. Quiero coger un objeto y ya, en un punto del espacio en el que yo no pensaba, se eleva hacia el objeto este poder de prensión que es mi mano. Muevo mis piernas no en tanto que están en el espacio a ochenta centímetros de mi cabeza, sino en tanto que su potencia ambulatoria prolonga hacia abajo mi intención motriz. Las regiones principales de mi cuerpo están consagradas a unas acciones, participan en su valor, y es un mismo problema saber por qué el sentido común pone en la cabeza la sede del pensamiento y cómo el organista distribuye en el espacio del órgano las significaciones musicales. Pero nuestro cuerpo no es solamente un espacio expresivo entre todos los demás. No es más que el cuerpo constituido. Es el origen de todos los demás, el movimiento de expresión, lo que proyecta hacia fuera las significaciones dándoles un lugar, lo que hace que ellas se pongan a existir como cosas, bajo nuestras manos, bajo nuestros ojos. Si nuestro cuerpo no nos impone, como lo hace con el animal, unos instintos definidos desde el nacimiento, sí es él, cuando menos, el que da a nuestra vida la forma de la generalidad y que prolonga en disposiciones estables nuestros actos personales. En este sentido, nuestra naturaleza no es una vieja costumbre, puesto que la costumbre presupone la forma de pasividad de la naturaleza. El cuerpo es nuestro medio general de poseer un mundo. Ora se limita a los gestos necesarios para la conservación de la vida y, correlativamente, pro-pone a nuestro alrededor un mundo biológico; ora, jugando con sus primeros gestos y pasando de su sentido propio a un sentido figurado,

111. Ver PROUST, *Du Côté de chez Swann*, II «Comme si les instrumentistes beaucoup moins jouaient la petite phrase qu'ils n'éxecutaient les rites exigés d'elle pour qu'elle apparût...» (p. 187). «Ses cris étaient si soudains que le violoniste devait se précipiter sur son archet pour les recueillir.» (p. 193) — [«Como si los instrumentistas más que tocar la pequeña frase ejecutaran los ritos por ella exigidos para ponerse de manifiesto...» «Sus gritos eran tan súbitos que el violinista tenía que precipitarse hacia su arco para recogerlos.»]

manifiesta a través de ellos un nuevo núcleo de significación: es el caso de los hábitos motores, como el baile. Ora, finalmente, la significación apuntada no puede alcanzarse con los medios naturales del cuerpo; se requiere, entonces, que éste se construya un instrumento y que proyecte entorno de sí un mundo cultural. A todos los niveles ejerce la misma función, la de prestar a los movimientos instantáneos de la espontaneidad «un poco de acción renovable y de existencia independiente».[112] La habitud no es más que un modo de ese poder fundamental. Se dice que el cuerpo ha comprendido que la habitud es adquirida cuando se ha dejado penetrar por una nueva significación, cuando se ha asimilado un nuevo núcleo significativo.

Lo que hemos descubierto mediante el estudio de la motricidad es, en definitiva, un nuevo sentido del vocablo «sentido». La fuerza de la psicología intelectualista, así como de la filosofía idealista, proviene de que no les costaba nada demostrar que la percepción y el pensamiento tienen un sentido intrínseco, y no poder explicarse por la asociación exterior de los contenidos fortuitamente reunidos. El *Cogito* era la toma de consciencia de esta interioridad. Pero, por eso mismo, toda significación se concebía como un acto de pensamiento, como la operación de un puro Yo, y, si el intelectualismo triunfaba sobre el empirismo, era incapaz de dar cuenta de la variedad de nuestra experiencia, de lo que en ella es sin-sentido, de la contingencia de los contenidos. La experiencia del cuerpo nos hace reconocer una imposición del sentido que no es la de una consciencia constituyente universal, un sentido adherente a ciertos contenidos. Mi cuerpo es este núcleo significativo que se comporta como una función general y que, no obstante, existe y es accesible a la enfermedad. En él aprendemos a conocer este nudo de la esencia y la existencia que volveremos a encontrar, en general, dentro de la percepción y que tendremos que describir, entonces, de manera más completa.

112. VALÉRY, *Introduction à la Méthode de Léonard de Vinci, Variété*, p. 177.

IV. La síntesis del propio cuerpo

El análisis de la espacialidad corporal nos ha conducido a unos resultados que pueden generalizarse. Constatamos por primera vez, respecto del propio cuerpo, lo que es verdad de todas las cosas percibidas: que la percepción del espacio y la percepción de la cosa, la espacialidad de la cosa y su ser de cosa, no constituyen dos problemas distintos. La tradición cartesiana y kantiana nos lo enseñan ya; hace de las determinaciones espaciales la esencia del objeto, muestra en la existencia partes extra partes, en la dispersión espacial, el único sentido posible de la existencia en sí. Pero clarifica la percepción del objeto por la percepción del espacio, mientras que la experiencia del propio cuerpo nos enseña a arraigar el espacio en la existencia. El intelectualismo ve muy bien que el «motivo de la cosa» y el «motivo del espacio»[1] se entrelazan, pero reduce el primero al segundo. La experiencia revela bajo el espacio objetivo, en el que el cuerpo toma finalmente asiento, una espacialidad primordial de la que ella no es más que la envoltura y que se confunde con el ser mismo del cuerpo. Ser cuerpo es estar anudado a un cierto mundo, vimos nosotros, y nuestro cuerpo no está, ante todo, en el espacio: es del espacio. Los anosognósicos que hablan de su brazo como de una «serpiente» larga y fría[2] no ignoran, hablando propiamente, sus contornos objetivos e, incluso cuando el enfermo busca su brazo sin encontrarlo o lo ata para no perderlo,[3] *sabe* muy bien dónde está su brazo, ya que es allí donde lo busca y lo ata. Si, no obstante, los enfermos experimentan el espacio de su brazo como extraño, si, en general, puedo sentir el espacio de mi cuerpo enorme o minúsculo, pese al testimonio de mis sentidos, es que se da una presencia y una extensión afectivas de las que la espacialidad objetiva no es una condición suficiente, como lo hace ver la anosognosia, ni siquiera una condición necesaria, como lo hace ver el brazo fantasma. La espacialidad del cuerpo es el despliegue de su ser de cuerpo, la manera como se realiza como cuerpo. Al querer analizarla sólo anticipábamos lo que tenemos por decir de la síntesis corpórea en general.

Encontramos en la unidad del cuerpo la estructura de impli-

1. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, III, 2a parte, cap. II.
2. Lhermitte, *L'Image de notre corps*, p. 130.
3. Van Bogaert. *Sur la pathologie de l'Image de soi*, p. 541.

cación que hemos descrito ya respecto del espacio. Las diferentes partes de mi cuerpo, sus aspectos visuales, táctiles y motores no están simplemente coordinados. Si estoy sentado ante mi mesa y quiero coger el teléfono, el movimiento de la mano hacia el objeto, la erección del tronco, la contracción de los músculos de las piernas se envuelven unos a otros; quiero cierto resultado, y las tareas se reparten de por sí mismas entre los segmentos interesados, las combinaciones posibles viniendo dadas de antemano como equivalentes: puedo quedarme recostado en el sillón, a condición de extender un poco más el brazo, o inclinarme hacia adelante, o incluso levantarme un tantico. Todos estos movimientos están a nuestra disposición a partir de su significación común. Por eso, en las primeras tentativas de prensión, los niños no miran su mano, sino el objeto: los diferentes segmentos del cuerpo sólo son conocidos en su valor funcional y su coordinación no es aprendida. Igualmente, cuando estoy sentado ante mi mesa puedo «visualizar» instantáneamente las partes de mi cuerpo que ésa oculta. Al mismo tiempo que contraigo mi pie dentro de mi zapato, lo veo. Este poder me pertenece también para las partes de mi cuerpo que no he visto nunca. Es así que ciertos enfermos tienen la alucinación de su propio rostro *visto desde dentro*.[4] Se ha podido probar que no reconocemos nuestra mano en fotografía, que incluso muchos individuos vacilan en reconocer su escritura entre las de otros y que, por el contrario, cada uno reconoce su silueta o su modo de andar filmado. Así, pues, no reconocemos por la vista lo que, no obstante, sí hemos visto frecuentemente, y, en cambio, reconocemos al instante la representación visual de lo que nos es invisible en nuestro cuerpo.[5] En la heautoscopia, el doble que el individuo ve delante de sí no siempre se reconoce por ciertos detalles visibles, el individuo tiene la impresión absoluta de que se trata de sí mismo y, por ende, declara que ve a su doble.[6] Cada uno de nosotros se ve como a través de un ojo interior que, desde algunos metros de distancia, nos mira de la cabeza a las rodillas.[7] Así la conexión de los segmentos de nuestro cuerpo y la de nuestra experiencia visual y de nuestra experiencia táctil no se realizan progresivamente y de manera cumulativa. No traduzco «en el lenguaje de la vista» los «datos del tacto» o inversamente, no reúno las partes de mi cuerpo una por una; esta traducción y esta acumulación se hacen de una vez por todas en mí: son mi mismo cuerpo. ¿Diremos, pues, que percibimos nuestro cuerpo por su ley de construcción, como conocemos de antemano todas las perspectivas posibles de un cubo a partir de su estructura geométrica? Pero

4. LHERMITTE, *op. cit.*, p. 238.
5. WOLFF, *Selbstbeurteilung und Fremdbeurteilung in wissentlichen und unwissentlichen Versuch.*
6. MENNINGER-LERCHENTHAL, *Des Truggebilde der eigenen Gestalt*, p. 4.
7. LHERMITTE, *L'Image de nostre corps*, p. 238.

—por no decir nada de los objetos exteriores— el cuerpo propio nos enseña un modo de unidad que no es la subsunción bajo una ley. En cuanto está delante de mí y ofrece a la observación sus variaciones sistemáticas, el objeto exterior se presta a un recorrido mental de sus elementos y puede, cuando menos en una primera aproximación, definirse como la ley de sus variaciones. Pero yo no estoy delante de mi cuerpo, estoy en mi cuerpo, o mejor, soy mi cuerpo. Ni sus variaciones ni su invariante pueden, luego, plantearse expresamente. Nosotros no contemplamos únicamente las relaciones de los segmentos de nuestro cuerpo y las correlaciones del cuerpo visual y del cuerpo táctil: somos nosotros mismos el que mantiene juntos estos brazos y piernas, el que a la par ve y toca. El cuerpo es, para utilizar la expresión de Leibniz, la «ley eficaz» de sus cambios. Si puede aún hablarse, en la percepción del propio cuerpo, de una interpretación, habrá que decir que éste se interpreta a sí mismo. Aquí los «datos visuales» solamente aparecen a través de su sentido táctil, los datos táctiles a través de su sentido visual, cada movimiento local sobre el fondo de una posición global, cada acontecimiento corpóreo, cualquiera que sea el «analizador» que lo revele, sobre un fondo significativo en donde sus repercusiones más lejanas vengan por lo menos indicadas y la posibilidad de una equivalencia intersensorial venga inmediatamente proporcionada. Lo que reúne las «sensaciones táctiles» de mi mano y las vincula a las percepciones visuales de la misma mano como a las percepciones de los demás segmentos del cuerpo, es un cierto estilo de los gestos de mi mano, que implica cierto estilo de los movimientos de mis dedos y contribuye, por otro lado, a una cierta «andadura» de mi cuerpo.[8] No es con el objeto físico que puede compararse el cuerpo, sino, más bien, con la obra de arte. En un cuadro o en un fragmento de música, la idea no puede comunicarse más que por el despliegue de los colores y los sonidos. El análisis de la obra de Cézanne, si no he visto sus cuadros, me deja la opción entre varios Cézanne posibles, y es la percepción de los cuadros lo que me da el único Cézanne existente, es en ella que los análisis toman su sentido pleno. Lo mismo se diga de un poema o de una novela, aun cuando estén hechos de palabras. Es bastante sabido que un poema, si comporta una primera significación, traducible en prosa, lleva en el espíritu del lector una segunda existencia que lo define como poema. Así como la palabra significa no solamente por los vocablos, sino también por el acento, el tono, los gestos y la fisionomía, y que este suplemento de sentido revela no ya los pensamientos de aquel que habla, sino la fuente de sus pensamientos y su manera de ser fundamental,

8. La mecánica del esqueleto no puede dar cuenta, ni siquiera a nivel de ciencia, de las posiciones y de los movimientos privilegiados de mi cuerpo. Cf. *La Structure du Comportement*, p. 196.

igualmente la poesía, si es accidentalmente narrativa y significante, es esencialmente una modulación de existencia. Se distingue del grito porque el grito utiliza nuestro cuerpo tal como nos lo ha dado la naturaleza, eso es, pobre en medios de expresión, mientras que el poema utiliza el lenguaje; más, un lenguaje particular, de modo que la modulación existencial, en lugar de disiparse en el mismo instante en que se expresa, encuentra en el aparato poético el medio de eternizarse. Pero si se separa de nuestra gesticulación vital, el poema no se separa de todo soporte material, y se perdería irremediablemente si su texto no se conservara exactamente; su significación no es libre ni reside en el cielo de las ideas: está encerrada entre los vocablos en un papel frágil cualquiera. En ese sentido, como toda obra de arte, el poema existe a modo de una cosa y no subsiste eternamente a modo de una verdad. En cuanto a la novela, aunque se deje resumir, aunque el «pensamiento» del novelista se deje formular abstractamente, esta significación nocional se deduce de una significación más amplia, como la señalización de una persona se deduce de su aspecto concreto y su fisionomía. El novelista no tiene la función de exponer unas ideas o siquiera de analizar los caracteres, sino presentar un acontecimiento interhumano, hacerlo madurar y abrirse sin comentario ideológico, hasta el punto de que todo cambio en el orden de la narración o en la elección de las perspectivas modificaría el sentido *novelesco* del acontecimiento. Una novela, un poema, un cuadro, una pieza musical son individuos, eso es, seres en los que puede distinguirse la expresión de lo expresado, cuyo sentido sólo es accesible por un contacto directo y que irradian su significación sin abandonar su lugar temporal y espacial. Es en este sentido que nuestro cuerpo es comparable a la obra de arte. Es un nudo de significaciones vivientes, y no una ley de un cierto número de términos covariantes. Una cierta experiencia táctil del brazo significa una cierta experiencia táctil del antebrazo y del hombro, un cierto aspecto visual del mismo brazo, no que las diferentes percepciones táctiles, las percepciones táctiles más las percepciones visuales participen todas de un mismo brazo inteligible, como las visiones perspectivas de un cubo de la idea de cubo, sino que el brazo visto y el brazo tocado, como los diferentes segmentos del brazo, *hacen* conjuntamente un mismo gesto.

Tal como, más arriba, el hábito motor clarificaba la naturaleza particular del espacio corpóreo, también aquí la habitud en general hace comprender la síntesis general del propio cuerpo. Y, tal como el análisis de la espacialidad corpórea anticipaba la de la unidad del propio cuerpo, igualmente podemos extender a toda habitud cuanto hemos dicho de los hábitos motores. A decir verdad, toda habitud es a la vez motriz y perceptiva porque reside, como dijimos, entre la percepción explícita y el movimiento efectivo, en esta función fundamental que delimita a la

vez nuestro campo de visión y nuestro campo de acción. La exploración de los objetos con un bastón, que dimos hace un instante como ejemplo de hábito motor, es también un ejemplo de hábito perceptivo. Cuando el bastón se vuelve un instrumento familiar, el mundo de los objetos táctiles retrocede, no empieza ya en la epidermis de la mano, sino en la punta del bastón. Sentimos la tentación de decir que a través de las sensaciones producidas por la presión del bastón en la mano, el ciego construye el bastón y sus diferentes posiciones; después que éstas, a su vez, mediatizan un objeto a la segunda potencia, el objeto externo. La percepción sería siempre una lectura de los mismos datos sensibles, sólo que se haría cada vez más rápida, sobre unos signos cada vez más poseídos. Pero el hábito no *consiste* en interpretar las presiones del bastón en la mano como signos de ciertas posiciones de bastón, y éstas, como signos de un objeto exterior, ya que el hábito nos *dispensa* de hacerlo. Las presiones en la mano y el bastón no son ya dados, el bastón no es ya un objeto que el ciego percibiría, sino un instrumento *con* el que percibe. Es un apéndice del cuerpo, una extensión de la síntesis corpórea. Correlativamente, el objeto exterior no es el geometral o invariante de una serie de perspectivas, sino una cosa hacia la que el bastón nos conduce, y —según la evidencia perceptiva— cuyas perspectivas no son indicios, sino aspectos. El intelectualismo no puede concebir el paso de la perspectiva a la cosa misma, del signo a la significación, más que como una interpretación, una apercepción, una intención de conocimiento. Los datos sensibles y las perspectivas a cada nivel serían unos contenidos captados *(aufgefasst als)* como manifestaciones de un mismo núcleo inteligible.[9] Pero este análisis deforma el signo, al mismo tiempo que la significación, separa al uno del otro objetivándoles su contenido sensible, que está ya «grávido» de un sentido, y su núcleo invariante, que no es una ley, sino una cosa: camufla la relación orgánica del sujeto y del mundo, la trascendencia activa de la consciencia, el movimiento por el que se lanza a una cosa y a un mundo por medio de sus órganos y sus instrumentos. El análisis del hábito motor como extensión de la existencia se prolonga, pues, en un análisis del hábito perceptivo como adquisición de un mundo. Recíprocamente, todo hábito perceptivo es aún un hábito motor y aquí también la captación de una significación se hace por el cuerpo. Cuando el niño se habitúa a distinguir el azul del rojo, se constata que el hábito adquirido respecto de

9. Husserl, por ejemplo, definió durante largo tiempo la consciencia o la imposición de un sentido por el esquema *Auffassung-Inhalt* y como una *beseelende Auffassung*. Un paso decisivo lo da al reconocer, desde las *Conferencias sobre el tiempo*, que esta operación presupone otra más profunda por la que el contenido se prepara para esta captación. «Toda constitución no se hace según el esquema *Auffassungsinhalt-Auffassung*.» *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, p. 5, nota 1.

este par de colores beneficia a todos los demás.[10] ¿Será que a través del par azul-rojo el niño ha advertido la significación «color»; el momento decisivo del hábito estará en esta toma de consciencia, en este acontecimiento de un «punto de vista del color», en este análisis intelectual que subsume los datos bajo una categoría? Pero, para que el niño pueda advertir el azul y el rojo bajo la categoría de color, es preciso que ésta arraigue en los datos, de otro modo ninguna subsunción podría reconocerla en ellos —es preciso, primero, que, en las láminas «azules» y «rojas» que se le presentan se manifieste esta manera particular de vibrar y de afectar a la mirada que llamamos rojo y azul. Con la mirada disponemos de un instrumento natural comparable al bastón del ciego. La mirada obtiene más o menos de las cosas, según como las interrogue, como se deslice o recueste en ellas. Aprender a ver los colores es adquirir cierto estilo de visión, un nuevo uso del propio cuerpo, es enriquecer y reorganizar el esquema corpóreo. Sistema de potencias motrices o de potencias perceptivas, nuestro cuerpo no es objeto para un «yo pienso»: es un conjunto de significaciones vividas que va hacia su equilibrio. A veces se forma un nuevo nudo de significaciones: nuestros movimientos antiguos se integran en una nueva entidad motriz, los primeros datos de la vista en una nueva entidad sensorial, nuestros poderes naturales alcanzan de pronto una significación más rica que hasta entonces solamente estaba indicada en nuestro campo perceptivo o práctico, no se anunciaba en nuestra experiencia más que por una cierta deficiencia, y cuyo advenimiento reorganiza de pronto nuestro equilibrio y colma nuestra ciega espera.

10. KOFFKA, *Growth of the Mind*, pp. 174 ss.

V. El cuerpo como ser sexuado

Nuestro fin constante estriba en evidenciar la función primordial por la que hacemos existir para nosotros, asumimos el espacio, el objeto o instrumento, y en describir el cuerpo como lugar de esta apropiación. Ahora bien, mientras nos dirigimos al espacio o a la cosa percibida, no fue fácil redescubrir la relación del sujeto encarnado y su mundo, porque se transforma por sí mismo en el comercio puro entre el sujeto epistemológico y el objeto. En efecto, el mundo natural se da como existente en sí más allá de su existencia para mí, el acto de trascendencia por el que el sujeto se abre a él se lleva a sí mismo, y nos encontramos en presencia de una naturaleza que no tiene necesidad de ser percibida para existir. Si, pues, queremos poner en evidencia la génesis del ser para nosotros, hay que considerar, para terminar, el sector de nuestra experiencia que visiblemente sólo tiene sentido y realidad para nosotros, o sea, nuestro medio contextual afectivo. Veamos cómo un objeto o un ser se pone a existir para nosotros por el deseo o por el amor y comprenderemos mejor de qué manera objetos y seres pueden existir en general

Ordinariamente se concibe la afectividad como un mosaico de estados afectivos, placeres y dolores cerrados en sí mismos, que no se comprenden y que solamente por nuestra organización corpórea pueden explicarse. Si admitimos que en el hombre la afectividad se «penetra de inteligencia», con ello queremos decir que unas simples representaciones pueden desplazar los estímulos naturales del placer y del dolor, según las leyes de la asociación de ideas o las del reflejo condicionado, que estas sustituciones vinculan el placer y el dolor a unas circunstancias que nos son naturalmente indiferentes y que, de transferencia en transferencia, se constituyen unos valores segundos o terceros que nada tienen que ver, aparentemente, con nuestros placeres y dolores naturales. El mundo objetivo cada vez toca menos el teclado de los estados afectivos «elementales», mas el valor sigue siendo una posibilidad permanente de placer y de dolor. Fuera de la vivencia del placer y del dolor, de la que nada hay que decir, el sujeto se define por su poder de representación, la afectividad no se reconoce como un modo original de consciencia. Si esta concepción fuese justa, toda deficiencia de la sexualidad tendría que reducirse, o bien a la pérdida de ciertas representaciones, o bien a un debilitamiento del placer. Veremos que no es nada

de todo eso. Un enfermo[1] no busca ya por sí mismo el acto sexual. Imágenes obscenas, conversaciones sobre temas sexuales, la percepción de un cuerpo, no hacen surgir en él deseo ninguno. El enfermo apenas abraza y el beso no tiene para él valor de estímulo sexual. Las reacciones son estrictamente locales y no empiezan sin contacto. Si el preludio se interrumpe en este momento, el ciclo sexual no procura proseguirse. En el acto sexual, la *intromissio* nunca es espontánea. Si el orgasmo se da primero en la "partenaire" y ésta se aleja, el deseo esbozado se desvanece. A cada instante las cosas ocurren como si el sujeto ignorara lo que hay que hacer. No hay movimientos activos, salvo unos instantes antes del orgasmo, que es muy breve. Las poluciones nocturnas son raras y siempre sin sueños. ¿Trataremos de explicar esta inercia sexual —como más arriba la pérdida de las iniciativas cinéticas— por la desaparición de las representaciones visuales? Pero difícil será sostener que no hay ninguna representación táctil de los actos sexuales, de modo que quedaría por comprender por qué en Schneider las estimulaciones táctiles, y no únicamente las percepciones visuales, han perdido buena parte de su significación sexual. Si se quiere ahora suponer una deficiencia general de la representación, así táctil como visual, quedaría por describir el aspecto concreto que esta deficiencia, del todo formal, toma en el dominio de la sexualidad. En efecto, la rareza de las poluciones, por ejemplo, no se explica por la debilidad de as representaciones, que son su efecto más que su causa, y parece indicar una alteración de la misma vida sexual. ¿Supondremos algún debilitamiento de los reflejos sexuales normales o de los estados de placer? Pero este caso sería más bien propio para hacer ver que no hay reflejos sexuales ni puro estado de placer. Efectivamente, recordémoslo, todas las perturbaciones de Schneider resultan de una herida circunscrita en la esfera occipital. Si la sexualidad fuese en el hombre un aparato reflejo autónomo, si el objeto sexual llegara a afectar algún órgano del placer anatómicamente definido, la herida cerebral debería tener por efecto liberar estos automatismos y traducirse por un comportamiento sexual acentuado. La patología pone en evidencia, entre el automatismo y la representación, una zona vital en la que se elaboran las posibilidades sexuales del enfermo, como más arriba sus posibilidades motrices, perceptivas e incluso sus posibilidades intelectuales. Es necesario que, inmanente en la vida sexual, se dé una función que asegure su despliegue, y que la extensión normal de la sexualidad se apoye en las potencias internas del sujeto orgánico. Es necesario que se dé un Eros o una

1. Se trata de Schneider, el enfermo del que estudiamos más arriba las deficiencias motrices e intelectuales y cuyo comportamiento afectivo y sexual ha sido analizado por STEINFELD, *Ein Beitrag zur Analyse der Sexualfunktion*, pp. 175-180.

Libido que animen un mundo original, den valor o significación sexuales a los estímulos exteriores y designen para cada sujeto el uso que de su cuerpo objetivo hará. Es la mismísima estructura de la percepción o de la experiencia erótica lo que está alterado en Schneider. En el sujeto normal, un cuerpo no solamente se percibe como un objeto cualquiera, esta percepción objetiva está habitada por una percepción más secreta: el cuerpo visible está subtendido por un esquema sexual, estrictamente individual, que acentúa las zonas erógenas, dibuja una fisionomía sexual y reclama los gestos del cuerpo masculino, integrado a esta totalidad afectiva. Para Schneider, por el contrario, un cuerpo femenino carece de esencia particular: es sobre todo su carácter, dice él, lo que hace atractiva a una mujer; por el cuerpo son todas semejantes. El contacto corporal estrecho no produce más que un «sentimiento vago», el «saber de algo indeterminado» que nunca basta para «lanzar» la conducta sexual y para crear una situación que exija un modo definido de resolución. La percepción ha perdido su estructura erótica, tanto según el espacio como según el tiempo. Lo que ha desaparecido en el enfermo es el poder de proyectar delante de sí un mundo sexual, de ponerse en situación erótica o, una vez la situación esbozada, de mantenerla o proseguirla hasta su satisfacción. Ya el término satisfacción no quiere decir nada para él, por falta de intención, de iniciativa sexual que reclame un ciclo de movimientos y de estados, que los «ponga en forma» y que halle en ellos su realización. Si los estímulos táctiles, que el enfermo utiliza muy bien en otras ocasiones, han perdido su significación sexual es que han dejado, por así decir, de hablar a su cuerpo, de situarlo bajo la relación de la sexualidad, o, en otros términos, que el enfermo ha dejado de dirigir al contexto inmediato esta pregunta muda y permanente que es la sexualidad normal. Schneider, y la mayoría de individuos impotentes, «no están en lo que hacen». Pero la distracción, las representaciones inoportunas no son causas, son efectos, y si el sujeto percibe fríamente la situación, es, ante todo, porque no la vive ni está comprometido en ella. Adivinamos aquí un modo de percepción distinto de la percepción objetiva, un género de significación distinto de la significación intelectual, una intencionalidad que no es la «pura consciencia de algo». La percepción erótica no es una *cogitatio* que apunta a un *cogitatum*; a través de un cuerpo apunta a otro cuerpo, se hace dentro del mundo, no de una consciencia. Un espectáculo tiene para mí una significación sexual, no cuando me represento, siquiera confusamente, su relación posible con los órganos sexuales o con los estados de placer, sino cuando existe para mi cuerpo, para esta potencia siempre pronta a trabar los estímulos dados en una situación erótica y a ajustar una conducta sexual a la misma. Se da una «comprensión» erótica que no es del orden del entendimiento, porque el entendimiento comprende advirtiendo una expe-

riencia bajo una idea, mientras que el deseo comprende ciegamente vinculando un cuerpo a un cuerpo. Incluso con la sexualidad que, no obstante, ha pasado mucho tiempo por ser el tipo de la función corpórea, nos enfrentamos, no a un automatismo periférico, sino a una intencionalidad que siga el movimiento general de la existencia y que ceda con ella. Schneider no puede ya ponerse en situación sexual como, en general, no está en situación afectiva o ideológica. Los rostros no son para él ni simpáticos ni antipáticos, las personas no se califican al respecto más que si él está en relación directa con ellas y según la actitud que ellas adopten para con él, la atención y la solicitud que le demuestren. El sol y la lluvia no son ni tristes ni alegres, el humor no depende más que de funciones orgánicas elementales, el mundo es afectivamente neutro. Schneider apenas amplía su medio humano y, cuando anuda nuevas amistades, algunas veces acaban mal: porque nunca proceden, se advierte en el análisis, de un movimiento espontáneo, sino de una decisión abstracta. Quisiera poder pensar sobre política y religión, pero ni siquiera lo intenta, sabe que estas regiones no le son accesibles, y vimos que, en general, no ejecuta ningún acto de pensamiento auténtico y sustituye la intuición del número o la captación de las significaciones con la manipulación de signos y la técnica de los «puntos de apuntalamiento».[2] Redescubrimos al mismo tiempo la vida sexual como una intencionalidad original y las raíces vitales de la percepción, de la motricidad y de la representación a base de apoyar todos estos «procesos» en un «arco intencional», que en el enfermo se distiende y que en el sujeto normal da a la experiencia su grado de vitalidad y fecundidad.

La sexualidad no es, pues, un ciclo autónomo. Está interiormente vinculada a todo el ser cognoscente y agente, estos tres sectores del comportamiento manifiestan una sola esructura típica, están en una relación de expresión recíproca. Aquí tocamos las adquisiciones más duraderas del psicoanálisis. Cualesquiera que hayan podido ser las declaraciones de principio de Freud, las investigaciones psicoanalíticas desembocan de hecho no en explicar el hombre por la infraestructura sexual, sino en volver a encontrar en la sexualidad las relaciones y las actitudes que antes pasaban por relaciones y actitudes *de consciencia*; y la significación del psicoanálisis no está tanto en hacer biológica a la psicología como en descubrir en las funciones que se tenían por «puramente corpóreas» un movimiento dialéctico y reintegrar la sexualidad al ser humano. Un discípulo disidente de Freud[3] hace ver, por ejemplo, que la frigidez no va casi nunca ligada a unas condiciones anatómicas o fisiológicas, que traduce casi siempre el rechazo del orgasmo, de la condición femenina o de

2. Cf., supra, p. 150.
3. W. Stechel, *La femme frigide*.

la condición de ser sexuado, y éste a su vez el rechazo del "partenaire" sexual y del destino que representa. Aun en Freud sería erróneo creer que el psicoanálisis se opone al método fenomenológico: contribuyó (sin saberlo) a desarrollarlo afirmando, en palabras de Freud, que todo acto humano «tiene un sentido»[4] y tratando de comprender, en todas partes, el acontecimiento en lugar de vincularlo a unas condiciones mecánicas. En el mismo Freud lo sexual no es lo genital, la vida sexual no es un simple efecto de los procesos, de los cuales los órganos genitales son la sede, la libido no es un instinto, eso es, una actividad orientada naturalmente hacia unos fines determinados, es el poder general que tiene el sujeto psico físico de adherirse a unos medios contextuales diferentes, de fijarse mediante experiencias diferentes, de adquirir unas estructuras de conducta. Es lo que hace que un hombre posea una historia. Si la historia sexual de un hombre da la clave de su vida, es porque en la sexualidad del hombre se proyecta su manera de ser respecto del mundo, eso es, respecto del tiempo y respecto de los demás hombres. Al origen de todas las neurosis se dan unos síntomas sexuales, pero esos síntomas, si se leen bien, simbolizan toda una actitud, ya sea, por ejemplo, una actitud de conquista, ya una actitud de fuga. En la historia sexual, concebida como la elaboración de una forma general de vida, todos los motivos psicológicos pueden introducirse, porque no hay interferencia de dos causalidades y que la vida genital está acoplada a la vida total del sujeto. Y la cuestión no estriba tanto en saber si la vida humana se apoya o no en la sexualidad como en saber qué es lo que por sexualidad se entiende. El psicoanálisis representa un doble movimiento de pensamiento: por un lado insiste en la infraestructura sexual de la vida; por el otro, «hincha» la noción de sexualidad hasta el punto de integrar a ella toda la existencia. Pero precisamente por esta razón, sus conclusiones, como las de nuestro párrafo anterior, siguen siendo ambiguas. Cuando se generaliza la noción de sexualidad, y se hace de ella una manera de ser-del-mundo físico e interhumano, ¿se quiere decir que, en último análisis, toda la existencia tiene una significación sexual, o bien que todo fenómeno sexual tiene una significación existencial? En la primera hipótesis, la existencia sería una abstracción, un nombre más para designar la vida sexual. Pero como la vida sexual no puede circunscribirse, como no es una función separada y definible por

4. FREUD, *Introduction à la Psychanalyse*, p. 45. El mismo Freud en sus análisis concretos deja el pensamiento causal, cuando hace ver que los síntomas tienen siempre varios sentidos o, como diee él, están «superdeterminados». Ésto, en efecto, equivale a admitir que un síntoma, en el momento en que se establece, siempre encuentra en el sujeto *razones de ser*, de modo que ningún acontecimiento en una vida está, propiamente hablando, determinado desde fuera. Freud compara el accidente externo al cuerpo ajeno que para la ostra es sólo ocasión de segregar una perla. Ver, por ejemplo, *Cinq Psychanalyses*, cap. I, p. 91, nota 1.

la causalidad propia de un aparato orgánico, no tiene ningún sentido decir que toda la existencia se comprende por la vida sexual; o, más bien, esta proposición se convierte en una tautología. ¿Habrá que decir, pues, inversamente, que el fenómeno sexual no es más que una expresión de nuestra manera general de proyectar nuestro medio ambiente? Pero la vida sexual no es un simple reflejo de la existencia: una vida eficaz, en el orden político e ideológico, por ejemplo, puede ir acompañada de una sexualidad deteriorada, puede incluso beneficiarse de este deterioro. Inversamente, la vida sexual puede poseer, en Casanova por ejemplo, una especie de perfección técnica que no responda a ningún vigor particular del ser-del-mundo. Aun cuando el aparato sexual esté atravesado por la corriente general de la vida, ese puede confiscarla en beneficio propio. La vida se particulariza en corrientes separadas. O las palabras no tienen sentido ninguno, o la vida sexual designa un sector de nuestra vida en relaciones particulares con la existencia del sexo. No puede siquiera tratarse de anegar la sexualidad en la existencia, como si no fuese más que un epifenómeno. Si, precisamente, se admite que las perturbaciones sexuales de los neuróticos expresan su drama fundamental, dándonoslo como abultado, queda por saber por qué la expresión sexual de este drama es precoz, más frecuente y más visible que los demás; y por qué la sexualidad no sólo es un signo, sino además un signo privilegiado. Aquí encontramos, una vez más, un problema con el que hemos tropezado ya varias veces. Hicimos ver con la teoría de la Forma que no puede atribuirse un estrato de datos sensibles que dependerían inmediatamente de los órganos de los sentidos: el menor dato sensible no se ofrece más que integrado a una configuración y ya «puesto en forma». Esto no impide, decíamos, el que las palabras «ver» y «oír», tengan un sentido. Hacíamos observar, en otra parte,[5] que las regiones especializadas del cerebro, la «zona óptica», por ejemplo, no funcionan nunca aisladamente. Esto no impide, decíamos, que, según la región en que se sitúan las lesiones, predomine, en el cuadro de la enfermedad, el lado visual o el lado acústico. En fin, decíamos hace un instante que la existencia biológica está acoplada a la existencia humana y que jamás es indiferente a su ritmo propio. Esto no impide, añadiremos ahora, que «vivir» *(leben)* sea una operación primordial a partir de la cual resulte posible «vivir» *(erleben)* tal o cual mundo, y que hubiésemos de alimentarnos y respirar antes de percibir y acceder a la vida de relación; ser de los colores y las luces por la visión, de los sonidos por el oído, del cuerpo del otro por la sexualidad, antes de acceder a la vida de las relaciones humanas. Así la vista, el oído, la sexualidad, el cuerpo, no son sólo los puntos de paso, los instrumentos o las manifes-

5. *La Structure du Comportement*, pp. 80 ss.

tuciones de la existencia personal: ésta recoge y prosigue en ella la existencia dada y anónima de aquéllos. Cuando decimos que la vida corpórea o carnal y el psiquismo están en una relación de *expresión* recíproca o que el acontecimiento corpóreo tiene siempre una *significación* psíquica, estas fórmulas necesitan explicarse. Válidas para excluir el pensamiento causal, no quieren decir que el cuerpo sea la envoltura transparente del Espíritu. Volver a la existencia como al medio contextual en el que se comprende la comunicación del cuerpo y del espíritu, no es volver a la Consciencia o al Espíritu; el psicoanálisis existencial no tiene que servir de pretexto para una restauración del espiritualismo. Lo entenderemos mejor precisando las nociones de «expresión» y de «significación» que pertenecen al mundo del lenguaje y del pensamiento constituidos, que acabamos de aplicar sin crítica alguna a las relaciones del cuerpo y del psiquismo, y que la experiencia del cuerpo tiene, por el contrario, que enseñarnos a rectificar.

Una chica[6] a la que su madre prohíbe volver a ver al muchacho al que ella quiere, pierde el sueño, el apetito y, finalmente, el uso de la palabra. Durante su infancia, se encuentra una primera manifestación de afonía luego de un terremoto, y más adelante una vuelta a la afonía luego de un miedo violento. Una interpretación estrictamente freudiana invocaría la fase oral del desarrollo de la sexualidad. Pero lo que se ha «fijado» en la boca no es solamente la existencia sexual, son, de modo más general, las relaciones con el otro de las que la palabra es el vehículo. Si la emoción opta por expresarse a través de la afonía, es porque la palabra, entre todas las funciones del cuerpo, es la que más estrechamente está ligada a la existencia en común o, como diremos, a la coexistencia. La afonía representa, pues, un rechazo de la coexistencia, como, en otros individuos, el ataque de nervios es una manera de rehuir la situación. El enfermo rompe con la vida de relaciones en el medio familiar. Más generalmente, tiende a romper con la vida: si no puede deglutir los alimentos, es que la deglución simboliza el movimiento de la existencia que se deja atravesar por los acontecimientos y los asimila; el enfermo no puede, literalmente, «tragar» la prohibición que le han impuesto.[7] En la infancia del sujeto, la angustia se había traducido en afonía porque la amenaza de la muerte interrumpía violentamente la coexistencia y reducía el sujeto a su suerte personal. El síntoma de afonía vuelve a aparecer porque la prohibición materna evoca la misma situación figurativamente, y que, por otra parte, al cerrar el futuro del sujeto, lo

6. BINSWANGER, *Ueber Psychotherapie*, pp. 113 ss.

7. BINSWANGER (*Ueber Psychotherapie*, p. 188) observa que un enfermo, en el momento en que encuentra y comunica al médico un recuerdo traumático, experimenta un relajamiento del esfínter.

conduce una vez más a sus comportamientos favoritos. Estas motivaciones se servirían de una particular sensibilidad de la garganta y la boca en nuestro individuo, sensibilidad que podría estar vinculada a la historia de su libido y a la fase oral de la sexualidad. Así, a través de la significación sexual de los síntomas, descubrimos, esbozado en filigrana, aquello que significan de forma más general respecto del pasado y del futuro, del yo y del otro, eso es, respecto de las dimensiones fundamentales de la existencia. Mas, si el cuerpo expresa a cada momento las modalidades de la existencia, veremos que no es como los galones significan el grado o como un número designa una casa: el signo no indica aquí solamente su significación, está habitado por ella, en cierto modo él es lo que significa, como un retrato es la semipresencia de Pedro ausente,[8] o como las figuras de cera, en la magia, son lo que representan. La enferma no mima con su cuerpo un drama que pasaría «en su consciencia». Al perder la voz, no traduce al exterior un «estado interior», no hace una «manifestación», como el presidente de una república que estrecha la mano a un maquinista o que da un abrazo a un campesino, o como un amigo ofendido que ya no me dirige la palabra. Estar afónico no es callarse: uno solamente se calla cuando puede hablar. La afonía no es, sin duda, una parálisis, y la prueba está en que, tratada con terapéutica psicológica y dejada en libertad de ver a su amado por la familia, la joven encuentra de nuevo la palabra. Pero la afonía no es tampoco un silencio concertado o querido. Es sabido que la teoría de la histeria se ha visto obligada a superar, con la noción de pitiatismo, la alternativa de la parálisis (o de la anestesia) y la simulación. Si el histérico es un simulador, lo es, ante todo, para consigo mismo, de modo que es imposible comparar lo que éste experimenta o piensa *de verdad* y lo que expresa hacia afuera: el pitiatismo es una enfermedad del *Cogito*, es la consciencia devenida ambivalente, y no un rechazo deliberado de confesar lo que uno sabe. De la misma manera aquí, la joven no es que *deje* de hablar, sino que «pierde» la voz, como uno pierde un recuerdo. Verdad es, sí, como el psicoanálisis pone de manifiesto, que el recuerdo perdido no se pierde por casualidad, sino por cuanto pertenece a una cierta región de mi vida que yo rechazo, por cuanto posee una cierta significación y, como todas las significaciones, ésta sólo existe para alguien. El olvido es, pues, un acto; mantengo este recuerdo a distancia como miro en otra dirección cuando tengo delante una persona a la que no quiero ver. Sin embargo, como el psicoanálisis hace ver también y de maravillas, si la resistencia supone una relación intencional con el recuerdo al que se opone resistencia, no lo sitúa delante de nosotros como un objeto, no lo rechaza nominalmente. La resis-

8. J. P. Sartre, *L'Imaginaire*, p. 38.

tencia apunta a una región de nuestra experiencia, a una cierta categoría, a un cierto tipo de recuerdos. El sujeto que olvidó en el cajón un libro que le había regalado su esposa, y lo encuentra una vez reconciliado con ella,[9] en modo alguno había perdido el libro, aun cuando tampoco *supiera* dónde se encontraba. Lo que se refería a su mujer no existía para él, lo había tachado de su vida, todas las conductas con ella relacionadas las había puesto fuera de órbita de un golpe, y de esta forma se encontraba más acá del saber y la ignorancia, de la afirmación y la negación voluntarias. Así, en la histeria y la contención, podemos ignorar algo, sabiéndolo, porque nuestros recuerdos y nuestro cuerpo, en vez de darse a nosotros en unos actos de consciencia singulares y determinados, se envuelven en la generalidad. A través de ella aún los «tenemos», pero sólo lo bastante como para tenerlos lejos de nosotros. Descubrimos, así, que los mensajes sensoriales o los recuerdos no los captamos expresamente ni los conocemos más que bajo la condición de una adhesión general a la zona de nuestro cuerpo y de nuestra vida de la que dependen. Esta adhesión o este rechazo sitúan al sujeto en una situación definida y delimitan para él el campo mental inmediatamente disponible, como la adquisición o la pérdida de un órgano sensorial ofrece o sustrae un objeto del campo físico a sus puntos de presa directos. No puede decirse que la situación de hecho así creada sea la simple consciencia de una situación, porque esto sería decir que el recuerdo, el brazo o la pierna «olvidados» están expuestos ante mi consciencia, me están presentes y próximos igual que las regiones «conservadas» de mi pasado o de mi cuerpo. Tampoco puede decirse que la afonía sea querida. La voluntad supone un campo de posibles entre los que yo escojo: Pedro está aquí, puedo hablarle o no dirigirle la palabra. Si, por el contrario, me vuelvo afónico, Pedro ya no existe para mí como interlocutor deseado o rechazado, es todo el campo de posibilidades lo que se hunde, incluso me amputo de este modo de comunicación y de significación que es el silencio. Cierto que podrá hablarse aquí de hipocresía o de mala fe, pero habrá que distinguir, en tal caso, una hipocresía psicológica y una hipocresía metafísica. La primera engaña a los demás hombres ocultándoles unos pensamientos expresamente conocidos del sujeto. Es un accidente fácilmente evitable. La segunda se engaña a sí misma por medio de la generalidad, así desemboca en un estado o en una situación que no es una fatalidad, pero que no ha sido pro-puesto y querido, se da incluso en el hombre «sincero» o «auténtico» cada vez que pretende ser sin reserva sea lo que fuera. Forma parte de la condición humana. Cuando el ataque de nervios llega a su paroxismo, aun cuando el sujeto lo haya buscado como medio para escapar a una situación em-

9. FREUD, *Introduction à la Psychanalyse*, p. 66.

barazosa y se adentre en él como en un refugio, *casi* no oye ya, *casi* no ve ya, *casi* se ha convertido en esta existencia espasmódica y jadeante que se debate encima de una cama. El vértigo del enfurruñamiento es tal que se convierte en enfurruñamiento contra X, enfurruñamiento contra la vida, enfurruñamiento absoluto. A cada instante que pasa, la libertad se degrada y se vuelve menos probable. Aun cuando ésta no sea jamás imposible y pueda siempre hacer abortar la dialéctica de la mala fe, el caso es que una noche de sueño tiene el mismo poder: lo que puede superarse mediante esta fuerza anónima bien tendrá que ser de la misma naturaleza que ella, y habrá, pues, que admitir, cuando menos, que el enfado o la afonía, a medida que duran, se vuelven consistentes como cosas, que se hacen estructura, y que la decisión que las interrumpiría viene de *más abajo* que la «voluntad». El enfermo se separa de su voz como ciertos insectos se arrancan su pata. Se queda, literalmente, sin voz. Correlativamente, la medicina psicológica no actúa en el enfermo haciéndole *conocer* el origen de su enfermo: un contacto con la mano a veces pone fin a las contracturas y devuelve la palabra al enfermo,[10] y la misma operación, convertida en rito, bastará en adelante para dominar nuevos accesos. En todo caso la toma de consciencia, en los tratamientos psíquicos, no pasaría de puramente cognoscitiva, el enfermo no asumiría el sentido de sus perturbaciones, que acaba de revelársele, sin la relación personal que ha entablado con el médico, sin la confianza y la amistad que le aporta el cambio de existencia resultante de esta amistad. El síntoma, como la curación, no se elabora a nivel de la consciencia objetiva o tética, sino debajo de ella. La afonía como situación puede compararse una vez más con el sueño: me echo en la cama, del lado izquierdo, las rodillas dobladas, cierro los ojos, respiro lentamente, alejo de mí los proyectos. Pero el poder de mi voluntad o de mi consciencia se detiene ahí. Como los fieles, en los misterios dionisíacos, invocan al dios mimando las escenas de su vida, yo llamo la visitación del sueño imitando el respirar del durmiente y su postura. El dios está ahí cuando los fieles no se distinguen ya del papel que desempeñan, cuando su cuerpo y su consciencia dejan de oponerle su opacidad particular y se han fundido por entero en el mito. Hay un momento en el que el sueño «viene», se posa en esta imitación de sí mismo, que yo le proponía, consigo ser lo que fingía: esta masa sin mirada y casi sin pensamientos, clavada en un punto del espacio, y que ya no es más del mundo sino por la vigilancia anónima de los sentidos. Es indudable que este último vínculo hace posible el despertar: a través de estas puertas entreabiertas las cosas volverán a entrar o el durmiente volverá al mundo. De igual manera puede aún el enfermo, que ha roto con la coexistencia,

10. Binswanger, *Ueber Psychotherapie*, pp. 113 ss.

percibir la envoltura sensible del otro y concebir abstractamente el futuro, por medio de un calendario por ejemplo. En este sentido el durmiente del todo, el enfermo nunca está absolutamente cortado del mundo intersubjetivo, nunca es del todo enfermo. Pero lo que en ambos posibilita el retorno al mundo verdadero, no son aún más que funciones impersonales: los órganos de los sentidos, el lenguaje. Seguimos siendo libres frente al sueño y a la enfermedad en la exacta medida en que continuamos comprometidos en el estado de vela y de salud; nuestra libertad se apoya en nuestro ser en situación, y ella es ya una situación. Sueño, despertar, enfermedad, salud, no son modalidades de la consciencia o de la voluntad, suponen un «paso existencial».[11] La afonía no representa solamente un rechazo de hablar, la anorexia un rechazo de vivir, son este rechazo del otro o este rechazo del futuro desgajados de la naturaleza transitiva de los «fenómenos interiores», generalizados, consumados, convertidos en situación de hecho.

La función del cuerpo es de asegurar esta metamorfosis. Transforma en cosas las ideas, en sueño efectivo mi mímica del mismo. Si el cuerpo puede simbolizar la existencia es porque la realiza y porque es la actualidad de la misma. Secunda su doble movimiento de sístole y diástole. De una parte, en efecto, es para mi existencia la posibilidad de abdicar de sí misma, de hacerse anónima y pasiva, de fijarse en una escolástica. En el enfermo del que hablábamos, el movimiento hacia el futuro, hacia el presente vivo o hacia el pasado, el poder de aprender, de madurar, de entrar en comunicación con el otro han quedado como bloqueados en un síntoma corpóreo, la existencia se ha anudado, el cuerpo se ha vuelto «el escondrijo de la vida».[12] Para el enfermo, no ocurre ya nada, nada toma ya sentido y forma en su vida —o, más exactamente, no se dan más que «ahoras» siempre semejantes, la vida refluye en sí misma y la historia se disuelve en el tiempo natural. Incluso siendo normal e incluso estando empeñado en situaciones interhumanas, el sujeto, en cuanto tiene un cuerpo, conserva a cada instante el poder de rehuirlo. En el mismo instante en que vivo en el mundo, en que estoy entregado a mis proyectos, a mis ocupaciones, a mis amigos, a mis recuerdos, puedo cerrar los ojos, recostarme, escuchar mi sangre palpitando en mis oídos, fundirme en un placer o un dolor, encerrarme en esta vida anónima que subtiende mi vida personal. Pero precisamente porque puede cerrarse al mundo, mi cuerpo es asimismo lo que me abre al mundo y me pone dentro de él en situación. El movimiento de la existencia hacia el otro, hacia el futuro, hacia el mundo, puede reanudarse al igual como un río se deshiela. El enfermo volverá a en-

11. *Id.*, p. 188.
12. *Id.*, p. 182.

contrar su voz, no por un esfuerzo intelectual o por un decreto abstracto de la voluntad, sino por una conversión en la que todo su cuerpo se congrega, por un verdadero gesto, tal como buscamos y encontramos de nuevo un nombre olvidado, no «en nuestro espíritu», sino «en nuestra cabeza», o «en nuestros labios». El recuerdo o la voz se encuentran nuevamente cuando el cuerpo se abre una vez más al otro o al pasado, cuando se deja atravesar por la coexistencia y significa de nuevo (en sentido activo) más allá de sí mismo. Más: incluso apartado del circuito de la existencia, el cuerpo no cae nunca del todo en sí mismo. Incluso si me absorbo en la vivencia de mi cuerpo y en la soledad de las sensaciones, no consigo suprimir toda referencia de mi vida a un mundo; a cada instante alguna intención brota de nuevo en mí, aun cuando sólo sea hacia los objetos que me rodean y caen bajo mis ojos, o hacia los instantes que van llegando y empujan hacia el pasado cuanto acabo de vivir. Jamás me convierto completamente en una cosa dentro del mundo, siempre me falta la plenitud de la existencia como cosa, mi propia sustancia huye de mí por el interior, y siempre se esboza alguna intención. En cuanto es portadora de «órganos de los sentidos», la existencia corpórea no se apoya jamás en sí misma, siempre está trabajada por un no-ser activo, continuamente me hace la proposición de vivir, y el tiempo natural, en cada instante que llega, dibuja sin cesar la forma vacía del verdadero acontecimiento. Esta proposición se queda, sin duda, sin respuesta. El instante del tiempo natural no establece nada, hay que volverlo a empezar en seguida y, en efecto, vuelve a empezar en otro instante, las funciones sensoriales solas no me hacen ser-del-mundo: cuando me absorbo en mi cuerpo, mis ojos no me dan más que la envoltura sensible de las cosas y las de los demás hombres, las cosas mismas están afectadas de irrealidad, los comportamientos se descomponen en el absurdo, el mismo presente, como en el falso reconocimiento, pierde su consistencia y tiende a la eternidad. La existencia corpórea, que pasa a través de mí sin mi complicidad, no es más que el bosquejo de una verdadera presencia en el mundo. Cuando menos, funda su posibilidad, establece nuestro primer pacto con él. Sí, puedo ausentarme del mundo humano y abandonar la existencia personal, pero sólo será para encontrar en mi cuerpo el mismo poder, esta vez sin nombre, por el que estoy condenado al ser. Puede decirse que el cuerpo es «la forma oculta del ser-uno-mismo»,[13] o recíprocamente, que la existencia personal es la prosecución y la manifestación de un ser-en-situación dado. Si decimos, pues, que el cuerpo expresa a cada momento la existencia, es en el sentido en que la palabra expresa el pensamiento. Más acá de los medios de expresión convencionales, que solamente manifiestan al otro mi pen-

13. *Id.*, p. 188: «eine verdeckte Form unseres Selbstseins».

samiento, porque así en mí como en él vienen dadas, para cada signo, unas significaciones, y que en este sentido no realizan una verdadera comunicación, se impone reconocer, como veremos, una operación primordial de significación en la que lo expresado no existe aparte de la expresión y en la que los mismos signos inducen sus sentidos al exterior. Es de esta forma que el cuerpo expresa la existencia total, no porque sea su acompañamiento exterior, sino porque ésta se realiza en él. Este sentido encarnado es el fenómeno central del que cuerpo y espíritu, signo y significación son unos momentos abstractos.

Así entendida, la relación de la expresión con lo expresado o del signo con la significación no es una relación en sentido único, como la existente entre el texto original y la traducción. Ni el cuerpo *ni la existencia* pueden pasar por el original del ser humano, ya que cada uno presupone al otro y que el cuerpo es la existencia cuajada o generalizada, y la existencia una encarnación perpetua. En particular, cuando se dice que la sexualidad posee una significación existencial o que expresa la existencia, no hay que entenderlo como si el drama sexual[14] no fuera, en último análisis, *más que* una manifestación o un síntoma de un drama existencial. La misma razón que impide «reducir» la existencia al cuerpo o a la sexualidad, impide también «reducir» la sexualidad a la existencia: la existencia no es un orden de hechos (como los «hechos psíquicos»), que podría reducirse a otros o al que éstos podrían reducirse, sino el medio contextual equívoco de su comunicación, el punto en el que sus límites se enredan, o aún su trama común. No se trata de hacer que la existencia ande «cabeza abajo». Hay que reconocer, sin duda alguna, que el pudor, el deseo, el amor en general, tienen una significación metafísica, eso es, son incomprensibles si se trata al hombre como a un «haz de instintos», y que conciernen al hombre como consciencia y como libertad. El hombre no muestra ordinariamente su cuerpo y, cuando lo hace, es ora con temor, ora con la intención de fascinar. Le parece que la mirada ajena que recorre su cuerpo lo hurta a sí mismo, o que, al contrario, la exposición de su cuerpo le entregará el otro sin defensa, y que luego será el otro el reducido a la esclavitud. El pudor y el impudor se dan, pues, en una dialéctica del yo y del otro, que es la del dueño y el esclavo: en cuanto tengo un cuerpo, puedo ser reducido a objeto bajo la mirada del otro y no contar ya para él como persona, o bien, al contrario, puedo pasar a ser su dueño y mirarlo a mi vez, pero este dominio es un callejón sin salida, porque, en el momento en que mi valor es reconocido por el deseo del otro, el otro no es ya la persona por la que yo de-

14. Tomamos aquí el término en su sentido etimológico y sin niguna resonancia romántica, como hacía ya POLITZER, *Critique des fondaments de la Psychologie*, p. 23.

seaba ser reconocido, es un ser fascinado, sin libertad, y que, por eso, no cuenta ya para mí. Decir que tengo un cuerpo es, pues, una manera de decir que puede vérseme como un objeto y que quiero que se me vea como sujeto, que el otro puede ser mi dueño o mi esclavo, de modo que el pudor y el impudor expresan la dialéctica de la pluralidad de las consciencias y poseen una significación metafísica. Lo mismo diríamos del deseo sexual: si no acaba de aceptar la presencia de un tercer testigo, si experimenta como señal de hostilidad una actitud demasiado natural o un lenguaje demasiado desenvuelto por parte del ser deseado, es porque quiere fascinar y que el tercer observador o el ser deseado, si es demasiado libre de espíritu, escapan a la fascinación. Lo que quiere poseerse no es, pues, un cuerpo, sino un cuerpo animado por una consciencia, y, como dice Alain, uno no ama a una loca más que en cuanto la amó antes de su locura. Con la importancia atribuidá al cuerpo, las contradicciones del amor se vinculan, pues, a un drama más general que depende de la estructura metafísica de mi cuerpo, simultáneamente objeto para el otro y sujeto para mí. La violencia del placer sexual no bastaría para explicar el lugar que ocupa la sexualidad en la vida humana y, por ejemplo, el fenómeno del erotismo, si la experiencia sexual no fuese como una vivencia, dada a todos y siempre accesible, de la condición humana en sus momentos más generales de autonomía y de dependencia. No se explican, pues, las incomodidades y las angustias de la conducta humana vinculándolas a la preocupación sexual, porque ésta ya las contiene. Pero, a su vez, no se reduce la sexualidad más que a sí misma, cuando se la vincula a la ambigüedad del cuerpo. En efecto, ante el pensamiento, al ser un objeto, el cuerpo no es ambiguo; no se vuelve tal más que en la experiencia que del mismo tenemos, de forma eminente en la experincia sexual y por el hecho de la sexualidad. Tratar a la sexualidad como una dialéctica, no es reducirla a un proceso de conocimiento ni reducir la historia de un hombre a la de su consciencia. La dialéctica no es una relación entre pensamientos contradictorios e inseparables: es la tensión de una existencia hacia otra existencia que la niega y que, sin embargo, no se sostiene sin ella. La metafísica —la emergencia de un más allá de la naturaleza— no se localiza a nivel del conocimiento: empieza con la apertura a un «otro», está en todas partes y ya en el desarrollo propio de la sexualidad. Verdad es que, con Freud, hemos generalizado la noción de sexualidad. ¿Cómo, pues, podemos hablar de un desarrollo propio de la sexualidad? ¿Cómo podemos caracterizar como sexual un contenido de consciencia? No podemos, efectivamente. La sexualidad se oculta a sí misma bajo el disfraz de la generalidad, prueba sin cesar de escapar a la tensión y al drama que ella instituye. Pero, una vez más, ¿de dónde nos viene el derecho a decir que se oculta a sí misma, como si siguiera sien-

do el sujeto de nuestra vida? ¿No habrá que decir, simplemente, que se halla trascendida y anegada en el drama más general de la existencia? Aquí hay que evitar dos errores: el uno estriba en no reconocer a la existencia más contenido que su contenido manifiesto, expuesto en representaciones distintas, como hacen las filosofías de la consciencia; el otro consiste en doblar este contenido manifiesto de un contenido latente, hecho también de representaciones, como hacen las psicologías del inconsciente. La sexualidad ni está trascendida en la vida humana ni figurada en su centro por unas representaciones inconscientes. Está constantemente presente en ella como una atmósfera. El soñador no empieza representándose el contenido latente de su sueño, el que será revelado por el «segundo relato», con el auxilio de imágenes adecuadas; no empieza percibiendo claramente las excitaciones de origen genital como genitales, para traducir luego este texto en un lenguaje figurado. Mas para el soñador, que se ha separado del lenguaje del estado de vigilia, tal excitación genital o tal pulsación sexual *es*, ante todo, esta imagen de una pared que uno escala, o de una fachada por la que uno se encarama, lo que se encuentra en el contenido manifiesto. La sexualidad se difunde con imágenes que no guardan de la misma más que ciertas relaciones típicas, que cierta fisionomía afectiva. El pene del soñador *se convierte* en esta serpiente que figura el contenido manifiesto.[15] Lo que acabamos de decir del soñador es también verdad de esta parte de nosotros mismos, siempre adormecida, que sentimos más acá de nuestras representaciones, de esta bruma individual a través de la que percibimos el mundo. Ahí se dan unas formas confusas, unas relaciones privilegiadas, en modo alguno «inconscientes», y de las que muy bien sabemos que son turbias, que tienen que ver con la sexualidad, sin que expresamente la evoquen. Encontramos ahí nuevamente la función general de trasposición tácita que reconocimos ya en el cuerpo al estudiar el esquema corpóreo. Cuando llevo la mano a algún objeto, sé implícitamente que mi brazo se distiende. Cuando muevo los ojos, tengo su movimiento en cuenta, sin tomar consciencia expresa del mismo, y por él comprendo que el trastorno del campo visual no es más que aparente. De igual manera, la sexualidad, sin ser el objeto de un acto de consciencia expreso, puede motivar las formas privilegiadas de mi experiencia. Así tomada, eso es, como atmósfera ambigua, la sexualidad es coextensiva con la vida. En otros términos, el equívoco es esencial a la existencia humana, y todo cuanto vivimos o pensamos tiene siempre varios sentidos. Un estilo de vida —actitud de fuga y necesidad de soledad— tal vez sea una expresión generalizada de cierto estado de la sexualidad. Al hacerse así existencia, la sexualidad se ha cargado de una significación tan ge-

15. LAFORGUE. *L'Échec de Baudelaire*, p. 126.

neral, el tema sexual ha podido ser para el sujeto ocasión de tantas observaciones justas y verdaderas en sí, de tantas decisiones fundadas en la razón, se ha vuelto tan pesado durante el camino, que es imposible buscar en la forma de la sexualidad la explicación de la forma de existencia. No por ello deja esta existencia de ser la prosecución y la explicitación de una situación sexual, con lo que siempre tiene, cuando menos, un sentido doble. Entre la sexualidad y la existencia se da una ósmosis, eso es, si la existencia se difunde en la sexualidad, la sexualidad, recíprocamente, se difunde en la existencia, de modo que es imposible asignar, en una decisión o una acción dada, la parte de la motivación sexual y la de las demás motivaciones, imposible caracterizar una decisión o un acto como «sexual» o «no sexual». Así se da en la existencia humana un principio de indeterminación, y esta indeterminación no lo es sólo para nosotros, no proviene de una imperfección de nuestro conocimiento, no hay que creer que un dios podría sondar lomos y corazones y delimitar lo que nos viene de la naturaleza y lo que nos viene de la libertad. La existencia es indeterminada en sí, a causa de su estructura fundamental, en cuanto que es la operación por la que aquello que no tenía sentido toma un sentido, aquello que no tenía más que un sentido sexual toma una significación más general, la casualidad se hace razón, en cuanto que es la prosecución de una situación de hecho. Llamaremos trascendencia a este movimiento por el que la existencia toma por su cuenta y transforma una situación de hecho. Precisamente porque es trascendencia, la existencia nunca supera definitivamente nada, ya que en tal caso la tensión que la define desaparecería. Nunca se abandona a sí misma. Lo que es, nunca le es exterior y accidental, ya que lo recoge en sí misma. La sexualidad, como tampoco el cuerpo en general, no ha de tenerse, pues, por un contenido fortuito de nuestra experiencia. La existencia no posee atributos fortuitos, no tiene un contenido que no contribuya a darle su forma, no admite en sí ningún hecho puro, porque es el movimiento mediante el cual los hechos son asumidos. Tal vez se responda que la organización de nuestro cuerpo es contingente, que puede «concebirse un hombre sin manos, sin pies, sin cabeza» [16] y, a mayor abundamiento, un hombre sin sexo que se reproduciría por esquejes o acodos. Pero todo esto solamente es verdad si se consideran las manos, los pies, la cabeza o el aparato sexual abstractamente, eso es, como fragmentos de materia, no en su función viviente —y si se forma del hombre una noción también abstracta, en la que únicamente se hace entrar la *Cogitatio*. Si, por el contrario, se define al hombre por su experiencia, o sea, por su manera propia de poner al mundo en forma, y si se rein-

16. PASCAL, *Pensées et Opuscules*. Ed. Brunschvicg. Sección VI, n. 339, p. 486.

tegran los «órganos» a esta totalidad funcional en la que éstos se perfilan, un hombre sin manos o sin sistema sexual es tan inconcebible como un hombre sin pensamiento. Tal vez se responda que nuestra proposición solamente cesa de ser paradójica a base de convertirse en una tautología: lo que en definitiva afirmamos es que el hombre sería diferente de lo que es, y no sería, pues, un hombre, si le faltara uno solo de los sistemas de relación que efectivamente posee. Mas se replicará que definimos el hombre por el hombre empírico, tal como de hecho existe, y vinculamos con una necesidad de esencia y en un a priori humano los caracteres de esta totalidad dada que no se han reunido más que por el encuentro de múltiples causas y por el capricho de la naturaleza. En realidad, no imaginamos, por una ilusión retrospectiva, una necesidad de esencia, constatamos una conexión de existencia. Puesto que, como mostramos más arriba con el análisis del caso Schneider, todas las «funciones» en el hombre, de la sexualidad a la motricidad y a la inteligencia, son rigurosamente solidarias, es imposible distinguir en el ser total del hombre una organización corpórea, la cual se trataría como un hecho contingente, de los demás predicados, que le pertenecerían por necesidad. Todo es necesidad en el hombre, y, por ejemplo, no es por mera coincidencia que el ser razonable es también el que está de pie o posee un pulgar opuesto a los demás dedos; la misma manera de existir se manifiesta tanto aquí como allí.[17] Todo es contingencia en el hombre, en el sentido de que esta manera humana de existir no la garantiza, a todo vástago humano, una esencia que él habría recibido en su nacimiento y que constantemente debe rehacerse en él a través de los azares del cuerpo objetivo. El hombre es una idea histórica, no una especie natural. En otros términos, en la existencia humana no hay ninguna posesión incondicionada ni, tampoco, ningún atributo fortuito. La existencia humana nos obligará a revisar nuestra noción habitual de la necesidad y la contingencia, porque esta existencia es el cambio de la contingencia en necesidad mediante el acto de reanudación *(reprise)*. Todo lo que somos, lo somos en base de una situación de hecho que hacemos nuestra y transformamos sin cesar por una especie de *escape* que nunca es una libertad incondicionada. No hay una explicación de la sexualidad que la reduzca a algo diferente de ella misma, pues ella era ya algo diferente de sí misma, y, si se quiere, nuestro ser entero. La sexualidad es dramática, se dice, *porque* empeñamos en ella toda nuestra vida personal. Pero ¿por qué lo hacemos, justamente? ¿Por qué nuestro cuerpo es para nosotros el espejo de nuestro ser, sino porque es un *yo natural*, una corriente de existencia dada, de modo que no sabemos jamás si las fuerzas que nos llevan son las suyas o las nuestras —o, más bien,

17. Cf. *La Structure du Comportement*, pp. 160-161.

jamás son ni suyas ni nuestras por entero? No hay superación *(dépassement)* de la sexualidad, como no hay sexualidad cerrada en ella misma. Nadie está por completo salvado ni por completo perdido.[18]

18. Como con el psicoanálisis podemos desembarazarnos del materialismo histórico condenando las concepciones «reductoras» y el pensamiento causal en nombre de un método descriptivo y fenomenológico, ya que tanto como aquél está vinculado éste a las formulaciones «causales» que del mismo hayan podido darse y al igual que aquél podría exponerse en otro lenguaje. Consiste tanto en volver histórica la economía como en volver económica la historia. La economía en la que el materialismo histórico asienta la historia no es, como en la ciencia clásica, un ciclo cerrado de fenómenos objetivos, sino una confrontación de las fuerzas productivas y de las formas de producción que sólo llega a su término cuando las primeras salen de su anonimato, toman consciencia de sí mismas y se vuelven así capaces de poner al futuro en forma. Pues bien, la toma de consciencia es evidentemente un fenómeno cultural, de ahí que puedan introducirse en la trama de la historia todas las motivaciones psicológicas. Una historia «materialista» de la Revolución de 1917 no consiste en explicar cada empuje revolucionario por el índice de los precios al detalle en el momento considerado, sino en situarlo en la dinámica de las clases y en las relaciones de consciencia, variables de febrero a octubre, entre el nuevo poder proletario y el antiguo poder conservador. La economía se encuentra reintegrada a la historia más bien que la historia reducida a la economía. El «materialismo histórico», en los trabajos que ha inspirado, a menudo no es nada más que una concepción concreta de la historia que toma en cuenta, además de su contenido manifiesto —por ejemplo, las relaciones oficiales de los «ciudadanos» en una democracia— su contenido latente, eso es, las relaciones interhumanas tal como efectivamente se establecen en la vida concreta. Cuando la historia «materialista» caracteriza a la democracia como a un régimen «formal» y describe los conflictos de los que está trabajando ese régimen, el sujeto real de la historia, que ella quiere reencontrar bajo la abstracción jurídica del ciudadano, no es solamente el sujeto económico, el hombre en cuanto factor de la producción, sino, de forma más general, el sujeto viviente, el hombre en cuanto productividad, en cuanto quiere dar forma a su vida, en cuanto ama, odia, crea o no obras de arte, tiene o no hijos. El materialismo histórico no es una causalidad exclusiva de la economía. Nos inclinaríamos a decir que no hace descansar la historia y las maneras de pensar en la producción y la manera de trabajar, sino más generalmente en la manera de existir y coexistir, en las relaciones interhumanas. No reduce la historia de las ideas a la historia económica, sino que sitúa a las dos en la historia única que ambas expresan, la de la existencia social. El solipsismo, como doctrina filosófica, no es un efecto de la propiedad privada, sino que en la institución económica y en la concepción del mundo se proyecta una misma opción existencial de aislamiento y de desconfianza.

No obstante, esta traducción del materialismo histórico puede parecer equívoca. «Hinchamos» la noción de economía como Freud hincha la de sexualidad, introducimos en ella, además del proceso de producción y la lucha de las fuerzas económicas contra las formas económicas, la constelación de los motivos psicológicos y morales que codeterminan esta lucha. Pero ¿no perderá entonces la palabra economía todo su sentido atribuible? Si no son las relaciones económicas las que se expresan en el modo del *Mitsein*, ¿no será el modo del *Mitsein* el que se exprese en las relaciones económicas? Cuando referimos la propiedad privada, como el solipsismo, a una cierta estructura del *Mitsein*, ¿no hacemos andar una vez más la historia cabeza abajo? ¿No habrá que escoger entre las dos tesis siguientes: o bien el drama de la coexistencia tiene una significación puramente económica, o bien el drama económico se disuelve en un drama más general y no tiene más que una significación existencial, lo que nos lleva de nuevo al espiritualismo?

Es precisamente esta alternativa que la noción de existencia, si se compren-

de bien, permite superar; y lo que más arriba dijimos de la concepción existencial de la «expresión» y de la «significación» tiene, una vez más, que aplicarse aquí. Una teoría existencial de la historia es ambigüa, pero esta ambigüedad no puede reprochársele, porque está en las cosas mismas. Es únicamente al aproximarse una revolución que la historia recalca mucho más la economía, y, como en la vida individual la enfermedad somete el hombre al ritmo vital de su cuerpo, en una situación revolucionaria, por ejemplo en un movimiento de huelga general, las relaciones de producción se traslucen, se perciben expresamente como decisivas. Pero vimos hace un instante que el resultado depende de la manera como las fuerzas en presencia se piensan unas a otras. A mayor abundamiento, en los períodos de decadencia las relaciones económicas no serán eficaces más que en cuanto un sujeto humano las viva y recoja, eso es, en cuanto estén envueltas en fragmentos ideológicos, por un proceso de mistificación o, más bien, por un equívoco permanente que forma parte de la historia y que tiene su propio peso. Ni el conservador ni el proletario tienen consciencia de estar empeñados solamente en una lucha económica; siempre dan a su acción una significación humana. En este sentido, nunca se da una causalidad económica pura, porque la economía no es un sistema cerrado y forma parte de la existencia total y concreta de la sociedad. Pero una concepción existencial de la historia no quita a las situaciones económicas su poder de *motivación*. Si la existencia es el movimiento permanente por el que el hombre prosigue por su cuenta y asume una cierta situación de hecho, ninguno de sus pensamientos podrá separarse totalmente del contexto histórico en el que vive y en particular de su situación económica. Precisamente porque la economía no es un mundo cerrado y que todas las motivaciones se traban en el corazón de la historia, el exterior pasa a ser interior como el interior, exterior, y ningún componente de nuestra existencia puede ser nunca superado. Sería absurdo considerar la poesía de P. Valéry como un simple episodio de la alienación económica: la poesía pura puede tener un sentido eterno. Pero no es absurdo buscar en el drama social y económico, en el modo de nuestro *Mitsein*, el motivo de esta toma de consciencia. Así como, lo dijimos ya, toda nuestra vida respira una atmósfera sexual, sin que pueda asignarse un solo contenido de consciencia que sea «puramente sexual» o que no lo sea en absoluto, de igual manera el drama económico y social proporciona a cada consciencia un cierto fondo o, más aún, una cierta *imago* que ésta descifrará a su modo y, en este sentido, este drama es coextensivo con la historia. El acto del artista o del filósofo es libre, pero no inmotivado. Su libertad reside en el poder de equívoco del que hablábamos hace un momento, o incluso en el proceso de escape del que más arriba hablamos ya; consiste en asumir una situación de hecho dándole un sentido figurado más allá de su sentido propio. Así Marx, no contento con *ser* hijo de abogado y estudiante en filosofía, *piensa* su propia situación como la de un «intelectual pequeño burgués» y en la perspectiva nueva de la lucha de clases. Así Valéry transforma en poesía pura un malestar y una soledad de las que otros no habrían sabido qué hacer. El pensamiento es la vida interhumana tal como ésta se comprende e interpreta a sí misma. En esta prosecución voluntaria, en este paso de lo objetivo a lo subjetivo, es imposible decir donde acaban las fuerzas de la historia y dónde las nuestras empiezan; y la cuestión no quiere, en rigor, decir nada, puesto que solamente hay historia para un sujeto que la viva y sólo se da un sujeto históricamente situado. No hay una significación única de la historia, lo que hacemos tiene siempre varios sentidos, y es en esto que una concepción existencial de la historia se distingue del materialismo así como del espiritualismo. Pero todo fenómeno cultural tiene, entre otras, una significación económica, y tal como ésta no se reduce a aquél, tampoco la historia transciende nunca por principio la economía. La concepción del derecho, la moral, la religión, la estructura económica se entresignifican en la Unidad del acontecimiento social como las partes del cuerpo se implican una a otra en la Unidad de un gesto, o como los motivos «fisiológicos», «psicológicos» y «morales» se traban en la Unidad de una acción, y es imposible reducir la vida interhumana ya a las relaciones económicas, ya a las relaciones jurídicas y morales pensadas por los hombres, como es imposible reducir la vida indivi-

dual ya a las funciones corporales, ya al conocimiento que tenemos de esta vida. Pero en cada caso, uno de los órdenes de significación puede considerarse como dominante, tal gesto como «sexual», el otro como «amoroso», un tercero como «bélico», e incluso en la coexistencia, tal período de la historia puede considerarse como sobre todo cultural, más bien político o principalmente económico. Saber si la historia de nuestro tiempo tiene su sentido principal en la economía y si nuestras ideologías solamente dan de la misma el sentido derivado o segundo, es una cuestión que no depende ya de la filosofía, sino de la política, y que se resolverá buscando, entre el escenario económico y el escenario ideológico, cuál de los dos recubre más completamente los hechos. La filosofía únicamente puede mostrar que ello es *posible* a partir de la condición humana.

VI. El cuerpo como expresión y la palabra

Reconocimos al cuerpo una unidad distinta de la del objeto científico. Acabamos de descubrir hasta en su «función sexual» una intencionalidad y un poder de significación. Tratando de describir el fenómeno de la palabra y el acto expreso de significación, tendremos una oportunidad para superar definitivamente la dicotomía clásica del sujeto y el objeto.

La toma de consciencia de la palabra como región original es, naturalmente, tardía. Aquí como en todas partes, la relación de *haber* (tener, poseer), con ser visible en la misma etimología del término hábito, viene ya camuflada por las relaciones del dominio del *ser* o, como también puede decirse, por las relaciones intramundadas y ónticas.[1] La posesión del lenguaje se entiende, primero, como la simple existencia efectiva de «imágenes verbales», eso es, de vestigios que los vocablos pronunciados u oídos han dejado en nosotros. El que estos vestigios sean corporales, o que se depositen en un «psiquismo inconsciente», no importa demasiado y en los dos casos la concepción del lenguaje es la misma en el sentido de que no se da un «sujeto hablante». Que los estímulos desencadenen, según las leyes de la mecánica nerviosa, las excitaciones capaces de provocar la articulación del vocablo, o bien que los estados de consciencia impliquen, en virtud de las asociaciones adquiridas, la aparición de la imagen verbal conveniente, en ambos casos la palabra se instala en un circuito

1. Esta distinción del *avoir* y *être* no coincide con la de G. Marcel (*Être et Avoir*), aun cuando tampoco la excluya. Marcel toma el *avoir* en sentido débil, cuando designa una relación de propiedad (*«j'ai une maison»*, *«j'ai un chapeau»* —«tengo una casa», «tengo un sombrero») y toma el *être* en el sentido existencial de *«être à...»* o de asumir (*«je suis mon corps»*, *«je suis ma vie»* —«soy mi cuerpo», «soy mi vida»). Preferimos, por nuestra parte, tomar en cuenta el uso que da al término *être* el sentido débil de la existencia como cosa o de la predicación (*«la table est ou est grande»* —«la mesa es o es grande») y designa con la palabra *avoir* la relación del sujeto con el término en el que se proyecta (*«j'ai une idée»*, *«j'ai envie»*, *«j'ai peur»* —«tengo una idea», «tengo ganas», «tengo miedo»). De ahí que nuestro *«avoir»* corresponda más o menos al *être* de G. Marcel y nuestro *être* a su *«avoir»*.

[Para conservar todas las posibilidades de los términos originales en contraste, *avoir, être,* habría sido necesario que el español pudiera hacer un uso de *haber* y *ser* equivalente al *avoir/être* francés. No siendo éste el caso, nos hemos vistos obligados a traducir *avoir* (y *être*) por las expresiones en cada caso más pertinentes. No obstante, cuando ha parecido indispensable subrayar la carga significativa de los términos originales, lo hemos hecho reproduciéndolos a continuación de los términos traducidos, entre paréntesis. Además, especialísimamente en este capítulo, traducimos *parole* por «palabra» y, alguna vez, «discurso»; y *mot* por «vocablo» y, alguna vez, «término».]

de fenómenos en tercera persona, no hay nadie que hable, hay un flujo de vocablos que se producen sin ninguna intención de hablar que los gobierne. El sentido de los vocablos se considera como dado con los estímulos o con los estados de consciencia que es cuestión de denominar, la configuración sonora o articular del vocablo viene dada con los vestigios cerebrales o psíquicos, la palabra no es una acción, no manifiesta posibilidades interiores del sujeto: el hombre puede hablar como la lámpara eléctrica puede volverse incandescente. Puesto que se dan perturbaciones electivas, que afectan al lenguaje hablado con exclusión del lenguaje escrito, o la escritura con exclusión de la palabra, y que el lenguaje puede disgregarse en fragmentos, es que se constituye con una serie de aportaciones independientes y la palabra en sentido general es un ser de razón.

La teoría de la afasia y del lenguaje parecía que se transformaba completamente cuando se impuso la distinción, por sobre de la anartria, que se interesa por la articulación del vocablo, la verdadera afasia que nunca se da sin perturbaciones de la inteligencia —por sobre de un lenguaje automático que es, en efecto, un fenómeno motor en tercera persona, un lenguaje intencional, único interesado en la mayoría de afasias. La individualidad de la «imagen verbal» se encontraba, en efecto, disociada. Lo que el enfermo ha perdido, lo que el normal posee, no es cierto stock de vocablos, es cierta manera de utilizarlos. El mismo vocablo que está a disposición del enfermo a nivel del lenguaje automático, se le escapa a nivel de lenguaje gratuito —el mismo enfermo que no tiene ninguna dificultad en encontrar el término «no» para negarse a las preguntas del médico, eso es, cuando significa una negación actual y vivida, no consigue pronunciarlo cuando se trata de un ejercicio sin interés afectivo y vital. Así, detrás del vocablo se descubría una actitud, una función de la palabra, que lo condicionan. Se distinguía el vocablo como instrumento de acción y como medio de denominación desinteresada. Si el lenguaje «concreto» seguía siendo un proceso en tercera persona, el lenguaje gratuito, la denominación auténtica, pasaba a ser un fenómeno de pensamiento, y es en una perturbación del pensamiento que debía buscarse el origen de ciertas afasias. Por ejemplo la amnesia de los nombres de color, situada en el comportamiento de conjunto del enfermo, aparecía como una manifestación especial de una perturbación más general. Los mismos enfermos que no pueden denominar los colores que se les presentan son igualmente incapaces de clasificarlos de acuerdo con una consigna dada. Si, por ejemplo, se les pide clasificar unas muestras según el tinte fundamental, se constata, ante todo, que lo hacen más lenta y minuciosamente que un sujeto normal: aproximan unas a otras las muestras por comparar y no logran ver a primera vista las que «van juntas». Además, luego de haber reunido correctamente varias cintas azu-

les. cometen errores incomprensibles: si, por ejemplo, la última cinta azul tenía un matiz pálido, continúan agregando al montón del «azul» un verde pálido, un rosa pálido —como si les resultara imposible mantener el principio de clasificación propuesto y considerar las muestras bajo el punto de vista del color de un extremo al otro de la operación. Se han vuelto, pues, incapaces de subsumir los datos sensibles bajo una categoría, de ver de un golpe las muestras como representantes del *eidos* azul. Incluso cuando, al principio de la prueba, proceden de forma correcta, lo que les guía no es la participación de las muestras a una idea, sino la experiencia de una semejanza inmediata, y de ahí que no puedan clasificar las muestras sin haberlas acercado unas a otras. La prueba de clasificación evidencia en ellos una perturbación fundamental de la que la amnesia de los nombres no será más que otra manifestación. En efecto, denominar un objeto es erradicarse de aquello que de individual y único tiene para ver en él el representante de una esencia o de una categoría, y si el enfermo no puede denominar las muestras, no es porque haya perdido la imagen verbal de la palabra rojo o de la palabra azul, es porque ha perdido el poder general de subsumir un dato sensible bajo una categoría, es porque ha pasado de la actitud categorial a la actitud concreta.[2] Estos análisis y otros semejantes nos conducen, al parecer, a las antípodas de la teoría de la imagen verbal, ya que el lenguaje aparece ahora como condicionado por el pensamiento.

En realidad, veremos una vez más que se da un parentesco entre las psicologías empiristas o mecanicistas y las psicologías intelectualistas, y que el problema del lenguaje no se resuelve pasando de la tesis a la antítesis. Hace un instante, lo esencial era la reproducción del vocablo, la reviviscencia de la imagen verbal; ahora, ya ésta no es más que la envoltura de la verdadera denominación y de la palabra auténtica, que es una operación interior. Y no obstante, las dos concepciones concuerdan en que tanto para la una como para la otra el vocablo no *tiene* (*a*) una significación. Es evidente en la primera, porque la evocación del vocablo no viene mediatizada por ningún concepto, que los estímulos o los «estados de consciencia» dados la reclaman según las leyes de la mecánica nerviosa o según las de la asociación, con lo que el vocablo no es portador de su sentido, no tiene ninguna potencia interior, no es más que un fenómeno psíquico, fisiológico o incluso físico yuxtapuesto a los demás y sacado a luz por el juego de una causalidad objetiva. Lo mismo sucede cuando se dobla a la denominación con una operación categorial. El vocablo está aún desprovisto de eficacia propia, esta vez por no ser más que el signo exterior de un reconocimiento interior que podría hacerse sin él y al que él no contri-

2. GELB—GOLDSTEIN, *Ueber Farbennamenamnesie*.

buye. No está desprovisto de sentido, porque tras él hay una operación categorial, pero este sentido no lo *tiene* (*a*), no lo posee, es el pensamiento el que tiene un sentido y el vocablo es sólo una envoltura vacía. No es más que un fenómeno articular, sonoro, o la consciencia de este fenómeno, pero, en cualquier caso, el lenguaje no es más que un acompañamiento exterior del pensamiento. En la primera concepción nos encontramos más acá del vocablo como significativo; en la segunda, más allá: en la primera, nadie habla; en la segunda, sí hay un sujeto, pero no es el sujeto hablante, sino el sujeto pensante. En lo referente a la palabra, el intelectualismo apenas se diferencia del empirismo, y, al igual que éste, no puede prescindir de una explicación por el automatismo. La operación categorial hecha, queda por explicar la aparición del vocablo que la concluye, lo que se hará aún mediante un mecanismo fisiológico o psíquico, ya que el vocablo es una envoltura inerte. Así, con la sencilla observación de que *el vocablo tiene un sentido*, superamos tanto al intelectualismo como al empirismo.

Si el discurso presupusiera el pensamiento, si hablar fuese, ante todo, unirse al objeto por una intención de conocimiento o una representación, no se comprendería por qué el pensamiento tiende hacia la expresión como hacia su consumación, por qué el objeto más familiar nos parece indeterminado mientras no hemos encontrado su nombre, por qué el mismo sujeto pensante se halla en una especie de ignorancia de su pensamiento mientras no las ha formulado para sí o incluso las ha dicho y escrito, como muestra el ejemplo de tanto escritor que empieza un libro sin saber exactamente qué pondrá en él. Un pensamiento que se contentara con existir para sí, al margen de las incomodidades del discurso y la comunicación, caería en la inconsciencia en cuanto apareciese, lo que equivale a decir que ni siquiera para sí existiría. A la famosa pregunta de Kant podemos responder que pensar es una experiencia, en efecto, en el sentido de que nos damos nuestro pensamiento por medio del discurso interior o exterior. Éste progresa, sí, en el instante y como por fulguraciones, pero aún nos queda el apropiárnoslo y es mediante la expresión que pasa a ser nuestro. La denominación de los objetos no viene luego del reconocimiento, es el mismísimo reconocimiento. Cuando observo un objeto en la penumbra y digo: «Es un cepillo», no hay en mi mente un concepto del cepillo, bajo el cual yo subsumiría al objeto y que, por otra parte, estaría ligado por una asociación frecuente con el vocablo «cepillo», sino que el vocablo es portador del sentido, y, al imponerlo al objeto, tengo consciencia de alcanzarlo. Como se ha dicho con frecuencia,[3] el objeto sólo es conocido para el

3. Por ejemplo, Piaget, *La représentation du monde chez l'enfant*, páginas 60 ss.

niño en el momento en que es denominado, el nombre es la esencia del objeto y reside en él al mismo título que su color y su forma. Para el pensamiento precientífico nombrar el objeto es hacerlo existir o modificarlo: Dios crea los seres nombrándolos y la magia actúa sobre los mismos hablando de ellos. Estos «errores» serían incomprensibles si la palabra descansara en el concepto, ya que éste tendría que reconocerse siempre como distinto de aquélla y tendría que conocerla como un acompañamiento exterior. Si se responde que el niño aprende a conocer los objetos a través de las designaciones del lenguaje, que así, dados primero como seres lingüísticos, los objetos, sólo secundariamente reciben la existencia natural y que, en fin, la existencia efectiva de una comunidad lingüística da cuenta de las creencias infantiles, esta explicación deja intacto el problema, ya que si el niño puede conocerse como miembro de una comunidad lingüística antes de conocerse como pensamiento de una Naturaleza, es a condición de que el sujeto pueda ignorarse como pensamiento universal y captarse como palabra, y que el vocablo, lejos de ser el simple signo de los objetos y las significaciones, habite las cosas y vehicule las significaciones. Así, el discurso no traduce, en el que habla, un pensamiento ya hecho, sino que lo consuma.[4] A mayor abundamiento hay que admitir que el que escucha recibe el pensamiento del mismo discurso. A primera vista, pensaríamos que el discurso oído nada puede aportarle: es él el que da su sentido a los términos, a las frases, y la combinación de vocablos y frases no es una aportación ajena, puesto que no se comprendería si no encontrara en el que escucha el poder de realizarla espontáneamente. Aquí, como en todas partes, a lo primero parece verdad que la consciencia no puede encontrar en su experiencia más que cuanto en ella haya puesto. Así, la experiencia de la comunicación sería una ilusión. Una consciencia construye —para X— esta máquina de lenguaje que dará a otra consciencia la ocasión de efectuar los mismos pensamientos; pero, realmente, nada pasa de una a otra. No obstante, al consistir el problema en saber cómo, según la apariencia, la consciencia aprende algo, la solución no puede consistir en decir que lo sabe todo de antemano. El hecho es de que tenemos el poder de comprender más allá de lo que espontáneamente pensábamos. Sólo se nos puede hablar un lenguaje que ya comprendamos, cada vocablo de un texto difícil despierta en nosotros unos pensamientos que nos pertenecían antes, pero estas significaciones se traban a veces en un pensamiento nuevo que las manipula a todas, se nos transporta al centro del libro, llegamos a las fuentes. Nada hay ahí comparable a la solución de

4. Cabe, quede claro, distinguir un discurso auténtico, que formula por primera vez, y una expresión segunda, un discurso sobre discursos, que es la base ordinaria del lenguaje empírico. Sólo el primero es idéntico con el pensamiento.

un problema, en la que se descubre un término desconocido por su relación con unos términos conocidos. En efecto, el problema solamente puede resolverse si está determinado, eso es, si la confrontación de los datos atribuye a la incógnita uno o más valores definidos. En la comprensión del otro, el problema es siempre indeterminado,[5] porque solamente la solución del problema pondrá de manifiesto, retrospectivamente, los datos como convergentes; únicamente el motivo central de una filosofía, una vez comprendido, da a los textos del filósofo el valor de signos adecuados. Se da, pues, una prosecución del pensamiento del otro a través de la palabra, una reflexión en el otro, un poder de pensar *según el otro*,[6] que enriquece nuestros propios pensamientos. Necesario es que, aquí, el sentido de los vocablos venga inducido por las palabras mismas, o más exactamente, que su significación conceptual se forme por deducción a partir de una *significación gestual* inmanente en la palabra. Y así como, en tierra extranjera, empiezo a comprender el sentido de los vocablos por su lugar en un contexto de acción y participando a la vida común, de igual manera un texto filosófico, todavía mal comprendido, me revela cuando menos un cierto «estilo» —ya sea un estilo espinosista, criticista o fenomenológico— que es el primer bosquejo de su sentido; empiezo a comprender una filosofía introduciéndome en la manera de existir de este pensamiento, reproduciendo el tono, el acento del filósofo. Todo lenguaje se enseña, en definitiva, a sí mismo e importa su sentido en el espíritu del oyente. Una música o una pintura que a lo primero no se comprende acaba por crearse su público, si verdaderamente *dice* algo; es decir, por segregar ella misma su significación. En el caso de la prosa o de la poesía, el poder de la palabra es menos visible, porque tenemos la ilusión de poseer ya en nosotros, con el sentido común de los vocablos, lo que se precisa para comprender cualquier texto, mientras que, como es evidente, los colores de la paleta o los sonidos brutos de los instrumentos, tales como la percepción natural nos los da, no bastan para formar el sentido musical de una música, el sentido pictórico de una pintura. Pero, a decir verdad, el sentido de una obra literaria más que hacerlo el sentido común de los vocablos, es él el que contribuye a modificar a éste. Se da, pues, ya sea en el que escucha o lee, ya sea en el que habla o escribe, un *pensamiento dentro de la palabra* que el intelectualismo no sospecha.

Si queremos tener eso en cuenta, tendremos que volver al fenómeno de la palabra y volver a poner en tela de juicio las

5. Una vez más, lo que aquí decimos sólo se aplica al discurso originario, el del niño que pronuncia su primer vocablo, del enamorado que descubre su sentimiento, del «primer hombre que llegó a hablar», o la del escritor y del filósofo que avivan la experiencia primordial más acá de las tradiciones.
6. «*Nachdenken, nachvollziehen*» de HUSSERL, *Ursprung der Geometrie*, páginas 212 ss.

descripciones ordinarias que envaran así al pensamiento como a la palabra, y no dejan concebir entre ellos más que relaciones exteriores. Hay que reconocer, primero, que el pensamiento, en el sujeto hablante, no es una representación, eso es, no pro-pone expresamente objetos o relaciones. El orador no piensa antes de hablar, ni siquiera mientras habla; su discurso es su pensamiento. Igualmente, el oyente no concibe a propósito de unos signos. El «pensamiento» del orador es vacío mientras que habla, y, cuando alguien lee un texto delante de nosotros, si la expresión es feliz, no tenemos un pensamiento al margen del texto, los vocablos ocupan toda nuestra mente, colman exactamente nuestra expectativa y sentimos la necesidad de la disertación, pero no seríamos capaces de preverla y nos sentimos poseídos por ella. El final de la disertación o del texto será el final de un encanto. Será entonces que podrán aparecer los pensamientos sobre la disertación o el texto; antes, la disertación era improvisada y el contexto se comprendía sin un solo pensamiento, el sentido estaba presente en todas partes, pero en ninguna parte pro-puesto por sí mismo. Si el sujeto hablante no piensa el sentido de lo que dice, tampoco se representa los vocablos que utiliza. Saber un vocablo o una lengua no es disponer, lo dijimos ya, de unos montajes nerviosos preestablecidos. Pero tampoco es guardar del vocablo un «recuerdo puro», una percepción debilitada. La alternativa bergsoniana de la memoria-hábito y del recuerdo puro no da cuenta de la presencia próxima de los vocablos que yo sé: están detrás de mí, como los objetos detrás de mi espalda o como el horizonte de mi ciudad alrededor de mi casa, cuento entre ellos o con ellos, pero no tengo ninguna «imagen verbal». Si persisten en mí, es más bien como la Imago freudiana, que no es tanto la representación de una percepción antigua como la esencia emocional, muy precisa y muy general, separada de sus orígenes empíricos. Del vocablo aprendido me queda su estilo articular y sonoro. Cabe decir de la imagen verbal lo que más arriba decíamos de la «representación del movimiento»: no necesito representarme el espacio exterior y mi propio cuerpo para mover a uno y otro. Basta que existan para mí y constituyan un cierto campo de acción dispuesto alrededor de mí. De la misma manera, no necesito representarme el vocablo para saberlo y pronunciarlo. Basta que posea su esencia articular y sonora como una de las modulaciones, uno de los usos posibles de mi cuerpo. Yo me remito *(reporte)* al vocablo tal como mi mano se dirige *(se porte)* al lugar de mi cuerpo sujeto a una picadura, el vocablo está en un cierto lugar de mi mundo lingüístico, forma parte de mi equipaje, no dispongo más que de un medio para representármelo, el de pronunciarlo, como el artista sólo tiene un medio de representarse la obra en la que trabaja: es necesario que la haga, Cuando imagino a Pedro ausente, no tengo consciencia de con-

templar a un Pedro en imagen numéricamente distinto del mismo Pedro; por lejos que esté, lo sitúo en el mundo, y mi poder de imaginar no es más que la persistencia de mi mundo alrededor de mí.[7] Decir que imagino a Pedro es decir que me procuro una pseudo-presencia de Pedro a base de desencadenar la «conducta de Pedro». Así como Pedro imaginado no es más que una de las modalidades de mi ser-del-mundo, la imagen verbal no es más que una de las modalidades de mi gesticulación fonética, dada junto con muchas más en la consciencia global de mi cuerpo. Es evidentemente lo que quiere decir Bergson cuando habla de un «cuadro motor» de la evocación, pero si unas representaciones puras del pasado vienen a insertarse en este cuadro, no se ve por qué tendrían necesidad de él para volver a ser actuales. El papel del cuerpo en la memoria solamente se comprende si la memoria es, no la consciencia constituyente del pasado, sino un esfuerzo para volver a abrir el tiempo a partir de las implicaciones del presente, y si el cuerpo, por ser el medio permanente de «tomar actitudes» y fabricarnos así unos pseudopresentes, es el medio de nuestra comunicación tanto con el tiempo como con el espacio.[8] La función del cuerpo en la memoria es esa misma función de proyección que hemos encontrado ya en la iniciación cinética: el cuerpo convierte en vociferación cierta esencia motriz, despliega en fenómenos sonoros el estilo articular de un vocablo, despliega en panorama del pasado la antigua actitud que reanuda, proyecta, en fin, en movimiento efectivo una intención de movimiento porque es un poder de expresión natural.

Estas observaciones nos permiten devolver al acto de hablar su verdadera fisionomía. Primero, la palabra no es el «signo» del pensamiento, si se entiende con ello un fenómeno que anunciaría a otro como el humo anuncia el fuego. La palabra y el pensamiento solamente admitirían esta relación exterior si ambos estuviesen dados temáticamente; en realidad están envueltos el

7. SARTRE, *L'Imagination*, p. 148.

8. «...Cuando me despertaba así, mi espíritu agitado por intentar saber, sin lograrlo, dónde me encontraba, todo daba vueltas a mi alrededor en la oscuridad, las cosas, los países, los años. Mi cuerpo, demasiado entorpecido para moverse, trataba, de acuerdo con la forma de su fatiga, de averiguar la posición de sus miembros para así inducir la dirección de la pared, el lugar de los muebles, para reconstruir y nombrar la estancia en que se encontraba. Su memoria, la memoria de sus costillas, de sus rodillas, de sus hombros, le presentaba sucesivamente varias habitaciones en las que había dormido, mientras a su alrededor las paredes invisibles, cambiando de lugar según la forma de la pieza imaginada, se arremolinaban en las tinieblas (...). Mi cuerpo, el costado sobre el que descansaba, fieles guardianes de un pasado que mi espíritu no debería haber nunca olvidado, me recordaban la llama de la lamparilla de oristal de Bohemia, en forma de urna, suspendida del techo por unas cadenillas, la chimenea de mármol de Siena, en mi dormitorio de Combray, en casa de mis abuelos, en unos días lejanos que en este momento se me antojaban actuales sin representármelos exactamente.» PROUST, *Du Côté de chez Swann*, I, pp. 15-16.

uno dentro del otro, el sentido está preso en la palabra y ésta es la existencia exterior del sentido. Tampoco podremos admitir, como ordinariamente suele hacerse, que la palabra sea un simple medio de fijación, o incluso la envoltura y el vestido del pensamiento. ¿Por qué sería más fácil recordar unos vocablos o unas frases que recordar unos pensamientos, si las pretendidas imágenes verbales necesitan ser reconstruidas cada vez? ¿Y por qué querría el pensamiento doblarse o revestirse de una serie de vociferaciones, si no llevaban ni contenían en sí mismas su sentido? Los vocablos no pueden ser las «fortalezas del pensamiento», ni el pensamiento puede querer la expresión más que si las palabras son, de por sí, un texto comprensible y si la palabra posee un poder de significación que le sea propio. Es necesario que, de una manera u otra, la palabra y el vocablo dejen de ser una manera de designar el objeto o el pensamiento, para pasar a ser la presencia de este pensamiento en el mundo sensible, y no su vestido, sino su emblema o su cuerpo. Es necesario que se dé, como los psicólogos dicen, un «concepto lingüístico» *(Sprachbegriff)*[9] o un concepto verbal *(Wortbegriff)*, una «experiencia interna central, específicamente verbal, gracias a la cual el sonido oído, pronunciado, leído o escrito, se convierta en un hecho de lenguaje».[10] Ciertos enfermos pueden leer un texto dándole la debida inflexión, pero sin comprenderlo. O sea, que la palabra o los vocablos portan un primer estrato de significación, adherente a los mismos, y que ofrece el pensamiento como estilo, como valor afectivo, como mímica existencial, más que como enunciado conceptual. Aquí descubrimos, bajo la significación conceptual de las palabras, una significación existencial, no solamente traducida por ellas, sino que las habita y es inseparable de las mismas. El mayor beneficio de la expresión no estriba en consignar en un escrito los pensamientos que podrían perderse, un escritor apenas relee sus propias obras, y las grandes obras depositan en nosotros, en una primera lectura, todo cuanto luego sacaremos de ellas. La operación de expresión, cuando está bien lograda, no solamente deja un sumario al lector y al mismo escritor, hace existir la significación como una cosa en el mismo corazón del texto, la hace vivir en un organismo de vocablos, la instala en el escritor o en el lector como un nuevo órgano de los sentidos, abre un nuevo campo o una nueva dimensión a nuestra experiencia. Este poder de la expresión es harto conocido en el arte, por ejemplo en la música. La significación musical de la sonata es inseparable de los sonidos que la vehiculan: antes de que la hayamos oído ningún análisis nos permite adivinarla; una vez la ejecución terminada, no podremos, en nuestros análisis intelectuales de la música, sino remitirnos al momento de la

9. CASSIRER, *Philosophie der Symbolischen Formen*, III, p. 383.
10. GOLDSTEIN, *L'analyse de l'aphasie et l'essence du langage.*

experiencia; durante la ejecución, los sonidos no sólo son los «signos» de la sonata, sino que ésta está ahí a través de ellos, desciende en ellos.[11] De igual manera, la actriz se vuelve invisible y es Fedra la que aparece. La significación devora los signos, y Fedra ha tomado posesión de la Berma hasta el punto de que su éxtasis en Fedra nos parece el colmo de la naturalidad y la facilidad.[12] La expresión estética confiere a lo que expresa la existencia en sí, la instala en la naturaleza como una cosa percibida accesible a todos, o inversamente, erradica los signos —la persona del comediante, los colores y la tela del pintor— de su existencia empírica y los transporta a otro mundo. Nadie contestará que, aquí, la operación expresiva realiza o efectúa la significación y no se limita a traducirla. Lo mismo ocurre, pese a la apariencia, con la expresión de los pensamientos por la palabra. El pensamiento no es algo «interior», no existe fuera del mundo y fuera de los vocablos. Lo que aquí nos engaña, lo que nos hace creer en un pensamiento que existiría para sí con anterioridad a la expresión, son los pensamientos ya constituidos y ya expresados que podemos invocar silenciosamente, y por medio de los cuales nos damos la ilusión de una vida interior. Pero, en realidad, este supuesto silencio es un murmullo de discurso, esta vida interior es un lenguaje interior. El pensamiento «puro» se reduce a un cierto vacío de la consciencia, a un deseo instantáneo. La intención significativa nueva no se conoce a sí misma más que recubriéndose de significaciones ya disponibles, resultado de actos de expresión anteriores. Las significaciones disponibles se entrelazan a menudo según una ley desconocida, y de una vez por todas comienza a existir un nuevo ser cultural. El pensamiento y la expresión se constituyen, pues, simultáneamente, cuando nuestras adquisiciones culturales se movilizan al servicio de esta ley desconocida, tal como nuestro cuerpo se presta de pronto a un gesto nuevo en la adquisición del hábito. La palabra es un verdadero gesto y contiene su sentido como el gesto contiene el suyo. Es esto lo que posibilita la comunicación. Para que yo comprenda las palabras del otro, es evidentemente necesario que me sean «ya conocidos» su vocabulario y su sintaxis. Lo que no quiere decir que las palabras operen en mí suscitando unas «representaciones» que les estarían asociadas y cuya agregación acabaría reproduciendo en mí la «representación» original del que habla. No es con unas «representaciones» o con un pensamiento que, primero, comunico, sino con un sujeto hablante, con cierto estilo de ser y con el «mundo» que él enfoca. Así como la intención significativa que ha puesto en movimiento la palabra del otro no es un pensamiento explícito, sino cierto hueco que quiere colmarse, igualmente la prosecución por mi parte de esta inten-

11. PROUST, *Du Côté de chez Swann*, II, p. 192.
12. PROUST, *Le Côté de Guermantes*.

ción no es una operación de mi pensamiento, sino una modulación sincrónica de mi propia existencia, una transformación de mi ser. Vivimos en un mundo en el que la palabra está *instituida*. Para toda palabra banal poseemos en nosotros mismos unas significaciones ya formadas. Éstas no suscitan en nosotros más que pensamientos segundos; ésas se traducen, a su vez, en otras palabras que no nos exigen ningún verdadero esfuerzo de expresión ni pedirán ningún esfuerzo de comprensión a nuestros oyentes. Así el lenguaje y su comprensión parecen tomarse como algo natural, normal. El mundo lingüístico e intersubjetivo ya no nos asombra, no lo distinguimos ya del mundo, y es en el interior de un mundo ya hablado y hablante que reflexionamos. Perdemos consciencia de cuanto hay de contingente en la expresión y la comunicación, ya sea en el niño que aprende a hablar, ya en el escritor que dice y piensa algo por primera vez, ya en todos aquellos que transforman en palabra un cierto silencio. No obstante, está claro que la palabra constituida, tal como se da en la vida cotidiana, supone ya consumado el paso decisivo de la expresión. Nuestra visión del hombre no dejará de ser superficial mientras no nos remontemos a este origen, mientras no encontremos, debajo el ruido de las palabras, el silencio primordial, mientras no describamos el gesto que rompe este silencio. La palabra es un gesto y su significación, un mundo.

La psicología moderna[13] ha mostrado que el espectador no busca en sí mismo y en su experiencia íntima el sentido de los gestos de los que es testigo. Tomemos un gesto de ira o de amenaza: para comprenderlo no necesito recordar los sentimientos por mí experimentados cuando ejecutaba los mismos gestos por mi cuenta. Conozco muy mal, desde el interior, la mímica de la ira, con lo que faltaría a la asociación por semejanza o al razonamiento por analogía un elemento decisivo; por otra parte, yo no percibo la ira o la amenaza como un hecho psíquico oculto tras el gesto, leo la ira en el gesto, el gesto no *me hace pensar* en la ira, es la misma ira. No obstante, el sentido del gesto no es percibido como lo es, por ejemplo, el color del tapiz. Si me fuese dado como una cosa, no se vería por qué mi comprensión de los gestos se limitaría, la mayor parte del tiempo, a los gestos humanos. No «comprendo» la mímica sexual del perro, y menos aún la del abejorro o de la *mantis religiosa*. Ni siquiera comprendo la expresión de las emociones en los primitivos o en los medios demasiado diferentes del mío. Si casualmente un niño presencia una escena sexual, podrá comprenderla sin poseer la experiencia del deseo y de las actitudes corpóreas que la traducen, pero la escena sexual no pasará de ser un espectáculo insólito e inquietante, no tendrá sentido, si el niño no ha llegado

13. Por ejemplo, M. SCHELER, *Nature et Formes de la Sympathie*, páginas 347 ss.

aún al grado de madurez sexual en que este comportamiento resulta para él posible. Verdad es que, a menudo, el conocimiento del otro clarifica el conocimiento de sí: el espectáculo exterior revela al niño el sentido de sus propias pulsiones, pues le propone un objetivo. Pero el ejemplo pasaría desapercibido si no tropezase con las posibilidades internas del niño. El sentido de los gestos no viene dado, sino comprendido, o sea recogido, por un acto del espectador. La dificultad estriba en concebir bien este acto y no confundirlo con una operación de conocimiento. La comunicación o la comprensión de los gestos se logra con la reciprocidad de mis intenciones y de los gestos del otro, de mis gestos y de las intenciones legibles en la conducta del otro. Todo ocurre como si la intención del otro habitara mi cuerpo, o como si mis intenciones habitaran el suyo. El gesto del que soy testigo dibuja en punteado un objeto intencional. Este objeto pasa a ser actual y se comprende por entero cuando los poderes de mi cuerpo se ajustan al mismo y lo recubren. El gesto está delante de mí como una pregunta, me indica ciertos puntos sensibles del mundo, en los que me invita a reunirme con él. La comunicación se lleva a cabo cuando mi conducta encuentra en este camino su propio camino. Hay una confirmación del otro por mí y de mí por el otro. Hay que restituir aquí la experiencia del otro, deformada por los análisis intelectualistas, así como tendremos que restituir la experiencia perceptiva de la cosa. Cuando percibo una cosa —por ejemplo una chimenea— no es la concordancia de sus diferentes aspectos lo que me hace concluir la existencia de la chimenea como geometral y significación común de todas estas perspectivas, sino, inversamente, yo percibo la cosa en su evidencia propia y es esto lo que me da la seguridad de poder obtener, mediante el desarrollo de la experiencia perceptiva, una serie indefinida de puntos de vista concordantes. La identidad de la cosa a través de la experiencia perceptiva no es más que otro aspecto de la identidad del propio cuerpo en el decurso de los movimientos de exploración; ambas son del mismo tipo: como el esquema corpóreo la chimenea es un sistema de equivalencias que no se funda en el reconocimiento de una ley, sino en la vivencia de una presencia corporal. Me comprometo con mi cuerpo entre las cosas, éstas coexisten conmigo como sujeto encarnado, y esta vida dentro de las cosas nada tiene en común con la construcción de los objetos científicos. De igual manera, no comprendo los gestos del otro por un acto de interpretación intelectual, la comunicación de las consciencias no se funda en el sentido común de sus experiencias, por más que ella lo funde igualmente bien: hay que reconocer como irreductible el movimiento por el que me presto al espectáculo, me uno a él en una especie de reconocimiento ciego que precede la definición y la elaboración intelectual del sentido. Las generaciones, una tras otra, «comprenden» y llevan a cabo los gestos sexuales, por ejemplo el de la caricia, antes de

que el filósofo[14] defina su significado intelectual, que es de encerrar en sí mismo el cuerpo pasivo, de mantenerlo en el sueño del placer, interrumpir el movimiento continuo con el que aquél se proyecta en las cosas y hacia los demás. Es por mi cuerpo que comprendo al otro, como es por mi cuerpo que percibo «cosas». El sentido del gesto, así «comprendido», no está tras él, se confunde con la estructura del mundo que el gesto diseña y que yo tomo por mi cuenta, se exhibe sobre el mismo gesto —al igual que, en la experiencia perceptiva, la significación de la chimenea no está más allá del espectáculo sensible y de la chimenea tal como mis miradas y mis movimientos la encuentran en el mundo.

El gesto lingüístico, como todos los demás, dibuja él mismo su sentido. Esta idea, a lo primero sorprende, pese a que se impone si queremos comprender el origen del lenguaje, problema siempre acuciante, por más que los psicólogos y lingüistas estén de acuerdo en recusarlo en nombre del saber positivo. A lo primero parece imposible dar a los vocablos, lo mismo que a los gestos, una significación inmanente, porque el gesto no se limita a indicar una cierta relación entre el hombre y el mundo sensible, porque este mundo viene dado al espectador por la percepción natural, y porque, así, el objeto intencional se ofrece al testigo al mismo tiempo que el gesto. La gesticulación verbal, por el contrario, apunta a un paisaje mental que no viene dado, a lo primero, a cada uno, y que ella tiene por función comunicar. Pero lo que la naturaleza no da, la cultura lo proporciona. Las significaciones disponibles, o sea, los actos de expresión anteriores, establecen entre los sujetos hablantes un mundo común al que se refiere la palabra actual y nueva como se refiere el gesto al mundo sensible. Y el sentido de la palabra no es más que la manera como ésta maneja ese mundo lingüístico o como modula en ese teclado unas significaciones adquiridas. La capto en un acto indiviso, tan breve como un grito. Verdad es que el problema sólo queda desplazado: estas significaciones disponibles, ¿cómo se han constituido? Una vez el lenguaje formado, se concibe que la palabra pueda significar, como un gesto sobre el fondo mental común. Pero las formas sintácticas y las del vocabulario, aquí presupuestas, ¿portan en ellas su sentido? Vemos lo que hay de común en el gesto y su sentido, por ejemplo en la expresión de las emociones y en las mismas emociones: la sonrisa, el rostro relajado, la alegría de los gestos contienen realmente el ritmo de acción, el modo de ser-del-mundo, que son la alegría misma. Por el contrario, entre el signo verbal y su significado, ¿no será el vínculo completamente fortuito, como muy bien muestra la existencia de varias lenguas? Y la comunicación de los elementos del lenguaje entre el «primer hombre que llegó a hablar» y el segundo ¿no habrá necesariamente sido de un tipo

14. Aquí, J. P. SARTRE, *L'Être et le Néant*, pp. 453 ss.

completamente diferente a la comunicación con gestos? Es lo que ordinariamente se expresa al decir que el gesto o la mímica emocional son «signos naturales», la palabra «un signo convencional». Pero las convenciones son un modo de relación tardío entre los hombres, suponen una comunicación previa, y hay que situar el lenguaje en esta corriente comunicativa. Si sólo consideramos el sentido conceptual y terminal de las palabras, es verdad que la forma verbal —exceptuando las desinencias— parece arbitraria. Eso no ocurriría si tomáramos en cuenta, además, el sentido emocional del vocablo, lo que más arriba llamamos su sentido gestual, que es esencial en la poesía por ejemplo. Veríamos entonces que los vocablos, las vocales, los fonemas, son otras tantas maneras de cantar el mundo, y que están destinados a representar a los objetos no, como la ingenua teoría de las onomatopeyas creía, en razón de una semejanza objetiva, sino porque de él extraerían, expresarían literalmente, eso es exprimirían, su esencia emocional. Si pudiese deducirse de un vocabulario lo que es debido a las leyes mecánicas de la fonética, a las contaminaciones de las lenguas extranjeras, a la racionalización de los gramáticos, a la imitación de la lengua por sí misma, descubriríamos indudablemente, al origen de cada lengua, un sistema de expresión bastante reducido, pero tal, por ejemplo, que no fuese arbitrario llamar luz a la luz si a la noche se la llamaba noche. El predominio de las vocales en una lengua, de las consonantes en otra, los sistemas de construcción y de sintaxis, no representarían tanto unas convenciones arbitrarias para expresar el mismo pensamiento, como varias maneras para el cuerpo humano de celebrar el mundo y, finalmente, de vivir. De ahí que el sentido *pleno* de una lengua nunca pueda traducirse en otra. Podemos hablar varias lenguas, pero una sola será siempre aquella en la que vivimos. Para asimilar una lengua por completo, habría que asumir el mundo que ella expresa, y nadie pertenece nunca a dos mundos a la vez.[15] Si hay un pensamiento universal, éste se obtiene recogiendo el esfuerzo de expresión y de comunicación

15. «Un esfuerzo, prolongado durante años, por vivir en la indumentaria de los árabes y plegarme a sus moldes mentales me despojó de mi personalidad inglesa: así pude considerar al Occidente y sus convenciones con nuevos ojos —en realidad, dejar de creer en él. Pero ¿cómo podría uno cambiarse el pellejo, arabizarlo? En mi caso, fue pura afectación. Es fácil hacer perder la fe a un hombre, pero es difícil convertirlo luego a otra. Habiéndome despojado de una forma sin haber adquirido una nueva, me había vuelto semejante al legendario ataúd de Mahoma (...) Agotado por un esfuerzo físico y un aislamiento igualmente prolongados, un hombre conoció este desprendimiento supremo. Mientras su cuerpo avanzaba como una máquina, su espíritu razonable lo abandonaba para echar sobre él una mirada crítica preguntando por el fin y la razón de tanto lío. A veces estos personajes trababan una conversación en el vacío: la locura estaba al acecho. Está al acecho, creo, de todo hombre que puede ver simultáneamente el universo a través de los velos de dos costumbres, de dos educaciones, de dos medios.» T. E. LAWRENCE, *Les Sept Piliers de la Sagesse*, p. 43.

tal como ha sido intentado por *una* lengua, asumiendo todos los equívocos, todas las mutaciones de sentido de que está hecha una tradición lingüística y que miden exactamente su poder de expresión. Un algoritmo convencional —que, por otra parte, solamente tiene sentido referido al lenguaje— no expresará nunca más que la Naturaleza sin el hombre. En rigor, pues, no hay unos signos convencionales, simple notación de un pensamiento puro y claro por sí mismo, no hay más que palabras en las que se contrae la historia de toda una lengua, y que llevan a cabo la comunicación sin ninguna garantía, en medio de increíbles azares lingüísticos. Si nos parece que la lengua es más transparente que la música, es porque la mayor parte del tiempo nos mantenemos en la lengua constituida, nos damos unas significaciones disponibles y, en nuestras definiciones, nos limitamos, como el diccionario, a indicar unas equivalencias entre ellas. El sentido de una frase nos parece inteligible de par en par, separable de esta frase y definido en un mundo inteligible, porque suponemos dadas todas las participaciones que debe a la historia de la lengua y que contribuyen a determinar su sentido. Por el contrario, en la música no hay ningún vocabulario presupuesto, el sentido aparece vinculado a la presencia empírica de los sonidos, y es por eso que la música nos parece muda. Pero, en realidad, como ya dijimos, la claridad del lenguaje se establece contra un fondo oscuro, y si llevamos la indagación lo bastante lejos, encontraremos finalmente que el lenguaje, también el lenguaje, nada dice fuera de sí mismo, o que su sentido no es separable de él. Habría que indagar, pues, los primeros esbozos del lenguaje en la gesticulación emocional por la que el hombre superpone al mundo dado el mundo según el hombre. Nada hay aquí de semejante a las célebres concepciones naturalistas que reducen el signo artificial al signo natural y tratan de reducir el lenguaje a la expresión de las emociones. El signo artificial no se reduce al signo natural, porque no hay en el hombre signos naturales y, al aproximar el lenguaje a las expresiones emocionales, no se compromete lo que de específico tiene éste, si es verdad que ya la emoción, como variación de nuestro ser-del-mundo, es contingente respecto de los dispositivos mecánicos contenidos en nuestro cuerpo, y que manifiesta el mismo poder de poner en forma los estímulos y las situaciones, poder que llega a su máximo a nivel del lenguaje. No podría hablarse de «signos naturales» más que si, a unos «estados de consciencia» dados, la organización de nuestro cuerpo hiciese corresponder unos gestos definidos. Pues bien, de hecho, la mímica de la ira o la del amor no es la misma para un japonés o un occidental. De forma más precisa, la diferencia de las mímicas recubre una diferencia de las mismas emociones. No sólo el gesto es contingente respecto de la organización corpórea, también la manera de acoger la situación y vivirla. El japonés encolerizado sonríe, el occidental se sofoca y da de puñadas, o palidece y habla

con un silbido de voz. No basta que dos sujetos conscientes tengan los mismos órganos y el mismo sistema nervioso para que las mismas emociones se den, en todos ellos, los mismos signos. Lo que importa es la manera como utilizan su cuerpo, es la puesta en forma simultánea de su cuerpo y de su mundo en la emoción. El equipaje psico-fisiológico deja abiertas cantidad de posibilidades y aquí no hay, como tampoco en el dominio de los instintos, una naturaleza humana dada de una vez por todas. El uso que un hombre hará de su cuerpo es trascendente respecto de este cuerpo como ser simplemente biológico. No es ni más ni menos natural, ni más ni menos convencional, chillar en un ataque de ira o abrazar en un gesto de amor [16] que llamar mesa a una mesa. Los sentimientos y las conductas pasionales, al igual que las palabras, son inventados. Incluso los que, como la paternidad, parecen inscritos en el cuerpo humano son, en realidad, instituciones.[17] Es imposible superponer en el hombre una primera capa de comportamientos que llamaríamos «naturales» y un mundo cultural o espiritual fabricado. En el hombre todo es fabricado y todo es natural, como quiera decirse, en el sentido de que no hay un solo vocablo, una sola conducta, que no deba algo al ser simplemente biológico —y que al mismo tiempo no rehúya la simplicidad de la vida animal, no desvíe de su sentido las conductas vitales, por una especie de *escape* y un genio del equívoco que podrían servir para definir al hombre. Ya la simple presencia de un ser vivo transforma el mundo físico, revela aquí unos «alimentos», allí un «escondrijo», da a los «estímulos» un sentido que no tenían. A mayor abundamiento, la presencia de un hombre en el mundo animal. Los comportamietos crean significados que son trascendentes respecto del dispositivo anatómico, y no obstante son inmanentes al comportamiento como tal, puesto que éste se enseña y se entiende. No puede hacerse el montaje de esta potencia irracional que crea unas significaciones y las comunica. La palabra no es más que un caso particular de la misma.

Lo que solamente es verdad —y justifica la situación particular que suele hacerse del lenguaje— es que, sola entre todas las operaciones expresivas, la palabra es capaz de sedimentarse y constituir una adquisición intersubjetiva. Este hecho no se explica observando que la palabra puede registrarse sobre papel, cuando los gestos o comportamientos sólo se transmiten por imitación directa. La música, en efecto, también puede escribirse y, aun

16. Es sabido que el beso no se usa en las costumbres tradicionales del Japón.

17. Entre los indígenas de las islas Tropbriand, la paternidad es desconocida. Los niños son educados bajo la autoridad del tío materno. Un marido, al volver de un largo viaje, se felicita por encontrar unos nuevos hijos en su hogar. Los cuida, los protege y los ama como a sus propios hijos. MALINOWSKI, *The Father in Primitive Psychology*, citado por Bertrand RUSSELL. *Le Mariage et la Morale*, Gallimard, 1930, p. 22.

cuando haya en música algo así como una iniciación tradicional —aunque tal vez sea imposible acceder a la música atonal sin pasar por la música clásica— cada artista emprende su tarea desde el principio, tiene un nuevo mundo por ofrecer, mientras que en el orden de la palabra cada escritor tiene consciencia de enfocar el mismo mundo del que los demás escritores se ocuparon ya, el mundo de Balzac y el mundo de Stendhal no son como planetas incomunicados, la palabra instala en nosotros la idea de verdad como límite presunto de su esfuerzo. Se olvida a sí misma como hecho contingente, se apoya en sí misma y es esto, ya lo vimos, lo que nos da el ideal de un pensamiento sin palabra, mientras que la idea de una música sin sonido es absurda. Incluso si no se trata más que de una idea límite y de un contrasentido, incluso si el sentido de una palabra nunca puede librarse de su inherencia a una palabra cualquiera, no quita que la operación expresiva, en el caso de la palabra, puede ser reiterada indefinidamente; que puede hablarse de la palabra mientras que no puede pintarse la pintura y que, finalmente, todo filósofo ha soñado en una palabra que las terminaría a todas, mientras que el pintor o el músico no espera agotar toda pintura o toda música posible. Hay, pues, un privilegio de la Razón. Pero, precisamente para comprenderlo bien, hay que empezar por situar de nuevo el pensamiento entre los fenómenos de expresión.

Esta concepción del lenguaje prolonga los mejores y más recientes análisis de la afasia, de los que sólo utilizamos una parte más arriba. Vimos para empezar que, luego de un período empirista, la teoría de la afasia, desde Pierre Marie, parecía pasarse al intelectualismo, que ponía en tela de juicio, en las perturbaciones del lenguaje, la «función de representación» *(Darstellungsfunktion)* o la actividad «categorial»,[18] y que hacía descansar la palabra en el pensamiento. En realidad, no es hacia un nuevo intelectualismo que la teoría se encamina. Sus autores, lo sepan o no, buscan formular lo que llamaremos una teoría existencial de la afasia, eso es, una teoría que trata el pensamiento y el lenguaje objetivo como dos manifestaciones de la actividad fundamental por la que el hombre se proyecta hacia un «mundo».[19] Tomemos por ejemplo la amnesia de los nombres del color. Se demuestra, con las pruebas de la selección, que el amnésico ha perdido el poder general de subsumir los colores bajo una categoría, y se relaciona con esta misma causa el déficit verbal. Pero si nos referimos a las descripciones concretas, advertimos que la

18. Nociones de esta especie se hallan en los trabajos de Head, Van Woerkom, Bouman y Grünbaum, y Goldstein.

19. Grünbaum, por ejemplo (*Aphasie und Motorik*), muestra que las perturbaciones afásicas son *generales* y a la vez que son *motrices*, en otros términos, hace de la motricidad un modo original de intencionalidad o de significación (cf. más arriba, p. 159) lo que, en definitiva, equivale a concebir el hombre, no como consciencia, sino como existencia.

actividad categorial, antes de ser un pensamiento o un conocimiento, es una cierta manera de referirse al mundo, y correlativamente, un estilo o una configuración de la experiencia. En un sujeto normal, la percepción del montón de muestras se organiza en función de la consigna dada: «Los colores que pertenecen a la misma categoría de la muestra modelo se destacan contra el fondo de los demás»;[20] todos los rojos, por ejemplo, constituyen un conjunto y el sujeto sólo tiene que desmembrar este conjunto para reunir todas las muestras que del mismo forman parte. Por el contrario, en el enfermo, cada una de las muestras está confinada a su existencia individual. Éstas oponen, a la constitución de un conjunto según un principio dado, una especie de viscosidad o de inercia. Cuando se presentan al enfermo dos colores objetivamente semejantes, no aparecen necesariamente como semejantes: pude ocurrir que en uno el tono fundamental domine, y en el otro el grado de brillo o calidez.[21] Podemos obtener una experiencia de este tipo situándonos delante de una serie de muestras en actitud de percepción pasiva: los colores idénticos se parecen bajo nuestra mirada, pero los colores simplemente semejantes sólo traban entre sí unas relaciones inciertas, «el montón parece inestable, se mueve, constatamos un cambio incesante, una especie de lucha entre varias agrupaciones posibles de los colores según diferentes puntos de vista».[22] Estamos reducidos a la experiencia inmediata de las relaciones *(Kohärenzerlebnis, Erlebnis des Passens)* y ésta es sin duda la situación del enfermo. Nos equivocamos al decir que el enfermo no puede sujetarse a un principio de clasificación dado, y que pasa de uno al otro; en realidad, no adopta ninguno.[23] La perturbación afecta «la manera como los colores se agrupan para el observador, el modo como el campo visual se articula desde el punto de vista de los colores».[24] No es solamente el pensamiento o el conocimiento, sino la misma experiencia de los colores lo que está en cuarentena. Podríamos decir, con otro autor, que la experiencia normal comporta unos «círculos» o «torbellinos» al interior de los cuales cada elemento es representativo de todos los demás y lleva como unos «vectores» que lo vinculan a los mismos. En el enfermo «...esta vida se encierra en unos límites más estrechos, y, comparada con el mundo percibido del sujeto normal, se mueve en unos círculos más pequeños y angostos. Un movimiento que arranca de la periferia del torbellino no se propaga ya hasta su centro, se queda, por así decir, al interior de la zona excitada, o incluso no se transmite más que a su contorno inmediato. Unas unidades de sentido más comprensivas no pueden construirse ya al interior del mundo

20. GELB—GOLDSTEIN, *Ueber Farbennamenamnesie*, p. 151.
21. *Id.*, p. 149.
22. *Id.*, pp. 151-152.
23. *Id.*, p. 150.
24. *Id.*, p. 162.

percibido (...). Aquí también cada impresión sensible está afectada de «un vector de sentido», pero estos vectores no tienen ya una dirección común, no se orientan hacia unos centros principales determinados, difieren mucho más que en el sujeto normal».[25] Ésta es la perturbación del «pensamiento» que se descubre en el fondo de la amnesia; vemos que no afecta tanto al juicio como al medio contextual de la experiencia en que nace el juicio, no tanto a la espontaneidad como a la presa de esta espontaneidad en el mundo sensible y a nuestro poder de representar en él una intención cualquiera. En términos kantianos: afecta no tanto al entendimiento como a la imaginación productora. El acto categorial no es, pues, un hecho último; se constituye en una cierta «actitud» *(Einstellung)*. Es sobre esta actitud que se funda asimismo la palabra, hasta el punto de que no cabe la posibilidad de hacer descansar el lenguaje en el pensamiento puro. «El comportamiento categorial y la posesión del lenguaje significativo expresan un mismo comportamiento fundamental único. Ninguno de los dos podría ser causa o efecto.»[26] Para empezar, el pensamiento no es un efecto del lenguaje. Verdad es que ciertos enfermos,[27] incapaces de agrupar los colores a base de compararlos con una muestra dada consiguen hacerlo por mediación del lenguaje: nombran el color del modelo y agrupan luego todas las muestras a las que conviene el nombre sin mirar al modelo. Verdad es, asimismo, que niños anormales[28] clasifican conjuntamente unos colores, incluso diferentes, si se les ha enseñado a designarlos con el mismo nombre. Pero estos procedimientos son precisamente anormales; no expresan la relación esencial del lenguaje y el pensamiento, sino la relación patológica o accidental de un lenguaje y un pensamiento y de un pensamiento igualmente desprendidos de su sentido viviente. En realidad, bastantes enfermos son capaces de repetir los nombres de los colores sin por ello poderlos clasificar. En el caso de la afasia amnésica «no puede ser la falta del vocablo tomado en sí mismo lo que dificulta o imposibilita el comportamiento categorial. Los vocablos tienen que haber perdido algo que normalmente les pertenece y que los adecúa para ser empleados en relación con el comportamiento categorial».[29] ¿Qué han perdido? ¿Será su significación nocional? ¿Habrá que decir que el concepto se ha retirado de ellos y, en consecuencia, hacer del pensamiento la causa del lenguaje? Pero está claro que el vocablo, cuando pierde su sentido, se modifica incluso en su aspecto sensible, *se vacía*.[30] El amnésico, al que se le da un nombre de color pidiéndole que

25. E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*, t. III, p. 258.
26. GELB—GOLDSTEIN, *Ueber Farbennamenamnesie*, p. 158.
27. *Ibid.*
28. *Ibid.*
29. *Ibid.*
30. *Ibid.*

seleccione una muestra correspondiente, repite el nombre como si esperara algo. Pero el nombre ya no le sirve para nada, no le *dice* ya nada, es extraño y absurdo, como para nosotros los nombres que repetimos demasiado tiempo.[31] Los enfermos en quienes los vocablos han perdido su sentido a veces conservan en grado máximo el poder de asociar ideas.[32] El nombre, pues, no se separa de las «asociaciones» antiguas, se altera a sí mismo, como un cuerpo inanimado. El vínculo del vocablo con su sentido vivo no es un vínculo exterior de asociación, el sentido habita la palabra, y el lenguaje «no es un acompañamiento exterior de los procesos intelectuales».[33] Nos vemos, pues, obligados a reconocer una significación gestual o existencial de la palabra, como más arriba decíamos. El lenguaje tiene, sí, un interior, pero este interior no es un pensamiento cerrado en sí mismo y consciente de sí. ¿Qué expresa el lenguaje, pues, si no expresa unos pensamientos? Presenta o, mejor, *es* la toma de posición del sujeto en el mundo de sus significados. El término «mundo» no es aquí una manera de hablar: quiere decir que la vida «mental» o cultural toma prestadas a la vida natural sus estructuras y que el sujeto pensante debe fundarse en el sujeto encarnado. El gesto fonético realiza, para el sujeto hablante y para cuantos le escuchan, una cierta estructuración de la experiencia, una cierta modulación de la existencia, exactamente a como un comportamiento de mi cuerpo reviste, para mí y para el otro, de una cierta significación, a los objetos que me rodean. El sentido del gesto no está contenido en el gesto como fenómeno físico o fisiológico. El sentido del vocablo no está contenido en el vocablo como sonido. Pero forma la definición del cuerpo humano el que se apropie, en una serie indefinida de actos discontinuos, núcleos significativos que superan y transfiguran sus poderes naturales. Este acto de trascendencia se encuentra, primero, en la adquisición de un comportamiento, luego en la comunicación muda del gesto: es gracias al mismo poder que el cuerpo se abre a una conducta nueva y la hace comprender a unos testigos exteriores. Acá y acullá se descentra, de pronto, un sistema de poderes definidos, se rompe y reorganiza bajo una ley desconocida del sujeto o del testigo exterior y que se revela en este mismo momento a ellos. Por ejemplo, el enarcamiento del ceño, destinado, según Darwin, a proteger el ojo del sol, o la convergencia de los ojos, destinada a permitir una visión neta, se convierten en componentes del acto humano de meditación y lo significan al espectador. A su vez, el lenguaje no plantea más problema que éste: una contracción de la garganta, una emisión de aire sibilante entre la lengua y

31. *Ibid.*
32. Los vemos, en presencia de una muestra dada (rojo), evocar el recuerdo de un objeto del mismo color (fresa) y a partir de ahí, encontrar de nuevo el color (rojo fresa, rojo). *Id.*, p. 177.
33. *Id.*, p. 158.

los dientes, cierta manera de accionar nuestro cuerpo, se deja investir de pronto de un *sentido figurado*, sentido que esos gestos significan fuera de nosotros. Esto no es ni más ni menos milagroso que la emergencia del amor en el deseo o la del gesto en los movimientos no coordinados del inicio de la vida. Para que el milagro se produzca, es necesario que la gesticulación fonética utilice un alfabeto de significaciones ya adquiridas, que el gesto verbal se ejecute en un cierto panorama común a los interlocutores, como la comprensión de los demás gestos supone un mundo percibido común a todos en el que su sentido se desarrolla y despliega. Pero esta condición no basta: la palabra hace surgir un sentido nuevo, si es palabra auténtica, como el gesto da por primera vez un sentido humano al objeto, si es un gesto de iniciación. Por otro lado, es necesario que las significaciones ahora adquiridas hayan sido unas significaciones nuevas. Hay que reconocer, pues, como un hecho último esta potencia abierta e indefinida de significar —eso es, a la vez de captar y de comunicar un sentido— por la que el hombre se trasciende hacia un comportamiento nuevo, o hacia el otro, o hacia su propio pensamiento a través de su cuerpo y de su palabra.

Cuando los autores quieren concluir el análisis de la afasia mediante una concepción general de la lengua [34] vemos aún más claramente cómo abandonan el lenguaje intelectualista que habían adoptado en seguimiento de Pierre Marie y en reacción contra las concepciones de Broca. No puede decirse de la palabra ni que sea una «operación de la inteligencia» ni que sea un «fenómeno motor»: es por entero motricidad y por entero inteligencia. Lo que confirma su inherencia al cuerpo es que las afecciones del lenguaje no pueden reducirse a unidad y que la perturbación primaria afecta ora al cuerpo del vocablo, el instrumento material de la expresión verbal, ora a la fisionomía del vocablo, la intención verbal, esta especie de plan de conjunto a partir del que conseguimos decir o escribir exactamente un vocablo, ora el sentido inmediato del vocablo, lo que los alemanes llaman el concepto verbal, ora, por fin, la estructura de la experiencia por entero, y no únicamente la experiencia lingüística, como en el caso de afasia amnésica que más arriba analizamos. La palabra se apoya, pues, en una estratificación de poderes relativamente aislables. Pero, al mismo tiempo, es imposible encontrar en ninguna parte una perturbación del lenguaje que sea «puramente motriz» y que, de alguna manera, no interese al sentido del lenguaje. En la alexia pura, si el sujeto no puede ya reconocer las letras de un vocablo, es por no poder poner en forma los datos visuales, constituir la estructura del vocablo, aprehender su significación visual. En la afasia motriz, la lista de los vocablos perdidos y conservados no corresponde a sus caracte-

34. GOLDSTEIN, *L'analyse de l'aphasie et l'essence du langage.*

res objetivos (longitud o complejidad), sino a su valor para el sujeto: el enfermo es incapaz de pronunciar aisladamente una letra o un vocablo al interior de una serie motriz familiar por no poder diferenciar la «figura» y el «fondo», y conferir libremente a tal vocablo o a tal letra el valor de figura. La corrección articular y la corrección sintáctica están siempre en razón inversa una de otra; eso evidencia que la articulación de una palabra no es un fenómeno simplemente motor, y que invoca las mismas energías que organizan el orden sintáctico. Con mayor razón, cuando se trata de perturbaciones de la intención verbal, como en la parafasia literal, en que se omiten, cambian o añaden letras, y en que se altera el ritmo del vocablo, no se trata, claramente, de una destrucción de los engramas, sino de una nivelación de la figura y del fondo, de una impotencia en cuanto a estructurar el vocablo y a captar su fisionomía articular.[35] Si queremos resumir estas dos series de observaciones, habrá que decir que toda operación lingüística supone la aprehensión de un sentido, pero que el sentido está, acá y acullá, como especializado; se dan diferentes estratos de significación, desde la significación visual del vocablo hasta su significación conceptual, pasando por el concepto verbal. Nunca se comprenderán estas dos ideas a la vez, si continuamos oscilando entre la noción de «motricidad» y la de «inteligencia», y si no descubrimos una tercera noción que permita integrarlas, una función, la misma en todos los niveles, que esté en acción tanto en las preparaciones ocultas de la palabra como en los fenómenos articulares, que acarree todo el edificio del lenguaje y que, no obstante, se estabilice en procesos relativamente autónomos. Este poder esencial de la palabra, tendremos oportunidad de advertirlo en el caso de que, ni el pensamiento ni la «motricidad» no han sido sensiblemente afectadas y en que, no obstante, la «vida» del lenguaje está alterada. Ocurre que el vocabulario, la sintaxis, el cuerpo del lenguaje parecen intactos, salvo en la predominancia de las proposiciones principales. Pero el enfermo no utiliza estos materiales como el sujeto normal. Apenas habla más que interrogado, o, de tomar por sí mismo la iniciativa de una pregunta, nunca se trata más que de preguntas estereotipadas, como las que dirige cada día a sus hijos cuando vuelven de la escuela. Nunca utiliza el lenguaje para expresar una situación sólo posible, y las proposiciones falsas (el cielo es negro) están para él desprovistas de sentido. Unicamente puede hablar si ha preparado sus frases.[36]

35. *Id.*, p. 460. Goldstein está ahí de acuerdo con Grünbaum (*Aphasie und Motorik*) para superar la alternativa de la concepción clásica (Broca) y de los trabajos modernos (Head). Lo que Grünbaum reprocha a los modernos es el que «no pongan en primer plano la exteriorización motriz y las estructuras psicofísicas en las que se apoya como un dominio fundamental que domina el cuadro de la afasia». (p. 386.)

36. Benary, *Analyse eines Seelenblindes von der Sprache aus.* Se trata

No puede decirse que, en él, el lenguaje se haya vuelto automático; ningún signo se da de un debilitamiento general de la inteligencia general, y las palabras se organizan debidamente según su sentido. Pero este sentido está como envarado. Schneider no siente nunca la necesidad de hablar, su experiencia no tiende nunca hacia la palabra, nunca suscita en él un interrogante, un problema, nunca deja de poseer esta especie de evidencia y de suficiencia de la realidad que ahoga todo interrogante, toda referencia a lo posible, todo asombro, toda improvisación. Por contraste, descubrimos la esencia del lenguaje normal: la intención de hablar sólo puede hallarse en una experiencia abierta; aparece, como la ebullición en un líquido, cuando, en el espesor del ser, se constituyen unas zonas de vacío que se desplazan al exterior. «En cuanto el hombre se sirve del lenguaje para establecer una relación viva consigo mismo o con sus semejantes, el lenguaje no es ya un instrumento, *no es ya un medio, es una manifestación, una revelación del ser íntimo y del vínculo psíquico que nos une al mundo y a nuestros semejantes*. El lenguaje del enfermo, es inútil que revele mucho saber, inútil que sea utilizable para unas actividades determinadas; le falta por completo esta productividad que constituye la esencia más profunda del hombre y que tal vez no se revela en ninguna creación de la civilización con tanta evidencia como en la creación del lenguaje.» [37] Podría decirse, recogiendo una distinción célebre, que las *lenguas*, eso es, los sistemas de vocabulario y de sintaxis constituidos, los «medios de expresión» que existen empíricamente, son el depósito y la sedimentación de los actos de la *palabra* en los que el sentido informulado, no solamente halla la manera de traducirse al exterior, sino que además adquiere la existencia para sí y es verdaderamente creado como sentido. O bien podría, además, distinguirse una *palabra hablante* de una *palabra hablada*. La primera es aquélla en la que la intención significativa se encuentra en estado naciente. Aquí, la existencia se polariza en un cierto «sentido» que no puede definirse con ningún objeto natural; quiere recuperarse *(se rejoindre)* más allá del ser y por eso crea la palabra como soporte empírico de su propio no-ser. La palabra es el exceso de nuestra existencia a propósito del ser natural. Pero el acto de expresión constituye un mundo lingüístico y un mundo cultural, hace volver al ser lo que tendía más allá. De donde la palabra hablada que disfruta de unas significaciones disponibles como de una fortuna adquirida. A partir de estas adquisiciones, otros actos de expresión auténtica —los del escritor, del artista o del filósofo— resultan posibles.

---

aquí también del caso Schneider que analizamos bajo la relación de la motricidad y la sexualidad.

37. GOLDSTEIN, *L'analyse de l'aphasie et l'essence du langage*, p. 496. El subrayado es nuestro.

Esta apertura, siempre recreada en la plenitud del ser, es lo que condiciona así la primera palabra del niño como la del escritor, la construcción del vocablo como la de los conceptos. Tal es esta función que adivinamos a través del lenguaje, que se reitera, se apoya en sí misma, o que, como una oleada, se acumula y se recoge para proyectarse más allá de sí misma.

Mejor aún que nuestras observaciones sobre la espacialidad y la unidad corpóreas, el análisis de la palabra y de la expresión nos hace reconocer la naturaleza enigmática del propio cuerpo. No es una acumulación de partículas cada una de las cuales se quedaría en sí, o un entrelazamiento de procesos definidos de una vez por todas —no está donde está, no es lo que es— puesto que le vemos segregar en sí un «sentido» que no le viene de ninguna parte, proyectarlo en sus inmediaciones materiales y comunicarlo a los demás sujetos encarnados. Siempre ha habido quien observara que el gesto o la palabra transfiguraban al cuerpo, pero contentándose con decir que esos desarrollaban o manifestaban otro poder, pensamiento o alma. No se veía que, para poderlo expresar, el cuerpo tiene que devenir, en último análisis, el pensamiento o la intención que nos significa. Es él el que muestra, el que habla; he ahí lo que hemos aprendido en este capítulo. Cézanne decía de un retrato: «Si pinto todos los detallitos azules y los marrones, lo hago mirar como mira... Que se vayan al cuerno si sospechan como, al conjugar un verde matizado con un rojo, se entristece una boca o se hace sonreír a una mejilla.» [38] Esta revelación de un sentido inmanente o naciente en el cuerpo vivo, se extiende, como lo veremos, a todo el mundo sensible, y nuestra mirada, advertida por la experiencia del propio cuerpo, reencontrará en todos los demás «objetos» el milagro de la expresión. Balzac describe en la *Peau de Chagrin* un «mantel blanco como una capa de nieve recién caída y sobre la que se erguían simétricamente los cubiertos, coronados de rubios panecillos.» «Durante toda mi juventud —decía Cézanne— quise pintar eso, este mantel de nieve fresca... Ahora sé que sólo hay que querer pintar: "se erguían simétricamente los cubiertos", y: "los panecillos rubios". Si pinto: "coronados", estoy jodido, ¿entiende? Y si de verdad equilibro y matizo mis cubiertos y mis panecillos como en la naturaleza, puede usted estar seguro de que también saldrán las coronas, la nieve y todo el estremecimiento.» [39] El problema del mundo, empezando por el del propio cuerpo, consiste en que *todo permanece en él.*

* *

La tradición cartesiana nos ha habituado a desprendernos del objeto: la actitud reflexiva purifica simultáneamente la noción

38. J. GASQUET, Cézanne, p. 117.
39. *Id.*, pp. 123 ss.

común del cuerpo y la del alma, definiendo el cuerpo como una suma de partes sin interior, y el alma como un ser totalmente presente a sí mismo sin distancia. Estas definiciones correlativas establecen la claridad en nosotros y fuera de nosotros: transparencia de un objeto sin recovecos, transparencia de un sujeto que no es más que aquello que piensa ser. El objeto es objeto de cabo a cabo, y la consciencia es, de cabo a cabo, consciencia. Hay dos sentidos, y solamente dos, del vocablo existir: se existe como cosa o se existe como consciencia. La experiencia del propio cuerpo nos revela, por el contrario, un modo de existencia más ambiguo. Si trato de pensarlo como un haz de procesos en tercera persona —«visión», «motricidad», «sexualidad»— advierto que estas «funciones» no pueden estar vinculadas entre sí y con el mundo exterior por unas relaciones de causalidad, están todas confusamente recogidas e implicadas en un drama único. El cuerpo no es, pues, un objeto. Por la misma razón, la consciencia que del mismo tengo no es un pensamiento, eso es, no puedo descomponerlo y recomponerlo para formarme al respecto una idea clara. Su unidad es siempre implícita y confusa. Es siempre algo diferente de lo que es, es siempre sexualidad a la par que libertad, enraizado en la naturaleza en el mismo instante en que se transforma por la cultura, nunca cerrado en sí y nunca rebasado, superado. Ya se trate del cuerpo del otro o del mío propio, no dispongo de ningún otro medio de conocer el cuerpo humano más que el de vivirlo, eso es, recogerlo por mi cuenta como el drama que lo atraviesa y confundirme con él. Así, pues, soy mi cuerpo, por lo menos en toda la medida en que tengo un capital de experiencia y, recíprocamente, mi cuerpo es como un sujeto natural, como un bosquejo provisional de mi ser total. Así la experiencia del propio cuerpo se opone al movimiento reflexivo que separa al objeto del sujeto y al sujeto del objeto, y que solamente nos da el pensamiento del cuerpo o el cuerpo en realidad. Descartes lo sabía muy bien, pues en una célebre carta a Elisabeth distingue el cuerpo, tal como lo concibe la práctica de la vida, del cuerpo tal como el entendimiento lo concibe.[40] Pero en Descartes este saber singular que tenemos de nuestro cuerpo, por el solo hecho de que somos un cuerpo, queda subordinado al conocimiento a través de las ideas porque, detrás del hombre tal como es de hecho, se encuentra Dios como autor razonable de nuestra situación de hecho. Apoyado en esta garantía trascendente, Descartes puede aceptar tranquilamente nuestra condición irracional: no somos nosotros los encargados de llevar la razón y, una vez la hemos reconocido en el fondo de las cosas, sólo nos queda actuar y pensar en el mundo.[41] Pero si

40. A Elisabeth, 28 junio 1643, At., III, p. 690.

41. «Finalmente, como creo que es muy necesario el haber comprendido bien, una vez en la vida, los principios de la metafísica, por cuanto son ellos los que nos dan el conocimiento de Dios y nuestra alma, creo asimismo que

nuestra unión con el cuerpo es sustancial, ¿cómo podríamos experimentar en nosotros mismos un alma pura y acceder al Espíritu absoluto? Antes de plantear esta cuestión, veamos todo lo que está implicado en el redescubrimiento del propio cuerpo. No es solamente un objeto entre todos los demás que resiste a la reflexión y permanece, por así decir, pegado al sujeto. La oscuridad penetra el mundo que percibimos en su globalidad.

---

sería muy perjudicial el ocupar frecuentemente el entendimiento en meditarlos, por cuanto uno no podría vacar tan bien en las funciones de la imaginación y los sentidos; pero lo mejor es contentarse con retener en la memoria y en la propia creencia las conclusiones que uno tiene luego de haberlas sacado, y después emplear el resto del tiempo disponible para el estudio de los pensamientos en que el entendimiento actúa con la imaginación y los sentidos.» *Id.*

Segunda parte

EL MUNDO PERCIBIDO

Preámbulo

El propio cuerpo está en el mundo como el corazón en el organismo: mantiene continuamente en vida el espectáculo visible, lo anima y lo alimenta interiormente, forma con él un sistema. Cuando me paseo por mi piso, los diferentes aspectos bajo los que se me presenta no podrían revelárseme como los perfiles de una misma cosa, si no supiese que cada uno de ellos representa el piso visto desde acá o desde acullá, si no tuviese consciencia de mi propio movimiento, y de mi cuerpo como siendo idéntico a través las fases de este movimiento. Evidentemente, puedo sobrevolar en pensamiento el piso, imaginarlo o dibujar su plano en el papel, pero incluso entonces no podría captar la unidad del objeto sin la mediación de la experiencia corpórea, ya que lo que llamo un plano no es más que una perspectiva más amplia: es el piso «visto desde arriba», y si puedo resumir en el mismo todas las perspectivas habituales, es a condición de saber que un mismo sujeto encarnado puede ver, alternativamente, *desde* diferentes posiciones. Tal vez se responda que volviendo a situar el objeto en la experiencia corpórea como uno de los polos de esta experiencia, lo despojamos de lo que constituye justamente su objetividad. Desde el punto de vista de mi cuerpo, nunca veo iguales las seis caras de un cubo, aunque fuese de cristal, y no obstante, el vocablo «cubo» tiene un sentido, el mismo cubo, el cubo de verdad, más allá de sus apariencias sensibles, tiene *sus* seis lados iguales. A medida que voy dándole la vuelta, veo cómo el lado frontal, que era un cuadrado, se deforma para luego desaparecer, mientras que los demás lados aparecen y se vuelven, cada uno a su tiempo, unos cuadrados. Pero el desarrollo de esta experiencia sólo es para mí la ocasión de pensar el cubo total con sus seis lados iguales y simultáneos, la estructura inteligible que da razón del mismo. Con todo, para que mi vuelta alrededor del cubo motive el juicio «esto es un cubo», es necesario que mis desplazamientos se delimiten *(repérer)* en el espacio objetivo y, lejos de que la experiencia del movimiento propio condicione la posición de un objeto, es, por el contrario, pensando mi cuerpo como un objeto móvil que puedo descifrar la apariencia perceptiva y construir el cubo de verdad. La experiencia del propio movimiento no sería, pues, más que una circunstancia psicológica de la percepción, y no contribuiría a determinar el sentido del objeto. El objeto y mi cuerpo formarían un sistema, sí, pero se trataría de un haz de correlaciones objetivas y no,

como decíamos hace un instante, de un conjunto de correspondencias vividas. La unidad del objeto sería pensada, y no experimentada como el correlato de la de nuestro cuerpo. Pero ¿puede el objeto separarse así de las condiciones efectivas bajo las cuales nos es dado? Se pueden juntar discursivamente la noción del número seis, la noción de «lado», y la de igualdad, y vincularlas en una fórmula que es la definición del cubo. Pero esta definición, más que ofrecernos algo para pensar, nos plantea una cuestión. Solamente salimos del pensamiento ciego y simbólico descubriendo al ser espacial singular que acarrea conjuntamente estos predicados. Se trata de dibujar en pensamiento esta forma particular que encierra un fragmento de espacio entre seis lados iguales. Pues bien, si los vocablos «encerrar» y «entre» tienen para nosotros un sentido, es que lo toman prestado de nuestra experiencia de sujetos encarnados. En el espacio *mismo* y sin la presencia de un sujeto psico-físico, no hay ninguna dirección, ningún interior, ningún exterior. Un espacio está «encerrado» entre los lados de un cubo como nosotros estamos encerrados entre las paredes de nuestra habitación. Para poder pensar el cubo, tomamos posición en el espacio, ora en su superficie, ora en él, ora fuera de él, y de ese modo lo vemos en perspectiva. El cubo de seis lados iguales no solamente es invisible, sino incluso impensable; es el cubo como sería para sí mismo; pero el cubo no es para sí mismo, porque es un objeto. Hay un primer dogmatismo, del que nos libra el análisis reflexivo, consistente en afirmar que el objeto es en sí o absolutamente, sin preguntarnos lo que es. Pero hay otro, consistente en afirmar la significación presunta del objeto, sin preguntarnos cómo entra aquélla en nuestra experiencia. El análisis reflexivo sustituye la existencia absoluta del objeto con el pensamiento de un objeto absoluto, y, al querer sobrevolar el objeto, pensarlo sin punto de vista, destruye su estructura interna. Si se da para mí un cubo de seis lados iguales y si puedo llegar al objeto, no es que lo constituya desde el interior: es que me sumerjo en la espesura del mundo por la experiencia perceptiva. El cubo de seis lados iguales es la idea límite por la que expreso la presencia carnal del cubo que está ahí, bajo mis ojos, bajo mis manos, en su evidencia perceptiva. Los lados del cubo no son sus proyecciones, sino sus lados. Cuando los descubro uno tras otro y según la apariencia perspectiva, no construyo la idea del geometral que da razón de estas perspectivas, sino que el cubo está ya ahí, delante de mí, y se revela a través de ellos. No necesito tomar sobre mi propio movimiento una visión objetiva ni tomarlo en cuenta para reconstituir, tras la apariencia, la forma verdadera del objeto: ya se ha tomado en cuenta, la nueva apariencia ha entrado ya en composición con el movimiento vivido y se ha ofrecido como apariencia de un cubo. La cosa y el mundo me son dados con las partes de mi cuerpo, no por una «geometría natural», sino

en una conexión viva comparable, o más bien idéntica, con la que existe entre las partes de mi cuerpo.

La percepción exterior y la percepción del propio cuerpo varían conjuntamente porque son las dos caras de un mismo acto. Durante mucho tiempo se ha querido explicar la famosa ilusión de Aristóteles admitiendo que la posición inusitada de los dedos imposibilita la síntesis de sus percepciones: el lado derecho del dedo cordial y el lado izquierdo del índice no «trabajan» ordinariamente juntos, y si se tocan los dos a la vez, es preciso que haya dos cojinetes. En realidad, las percepciones de los dos dedos no son solamente disyuntas, están invertidas: el sujeto atribuye al índice lo tocado por el cordial y recíprocamente, como puede mostrarse aplicando a los dedos dos estímulos distintos, una punta y una bola por ejemplo.[1] La ilusión de Aristóteles es, ante todo, una perturbación del esquema corpóreo. Lo que imposibilita la síntesis de las dos percepciones táctiles en un objeto único no es tanto el que la posición de los dedos sea inusitada, o estadísticamente rara, como el que el lado derecho del cordial y el lado izquierdo del índice no puedan concurrir en una exploración sinérgica del objeto, que el crecimiento de los dedos, como movimiento forzado, supere las posibilidades motrices de los mismos dedos y no puedan proponerse en un proyecto de movimiento. La síntesis dei objeto se hace aquí, pues, a través de la síntesis del propio cuerpo, es su réplica o correlato y es literalmente lo mismo percibir una sola bola y disponer de los dos dedos como de un órgano único. La perturbación del esquema corpóreo puede incluso traducirse directamente en el mundo exterior sin apoyo de ningún estímulo. En la heautoscopia, antes de verse a sí mismo, el sujeto pasa siempre por un estado de sueño, de ensueño o de angustia, y la imagen de sí mismo que aparece al exterior no es más que el reverso de esta despersonalización.[2] El enfermo se siente en el doble que está fuera de él como, en un ascensor que sube y se para en seco, siento la sustancia de mi cuerpo escaparse de mí por mi cabeza y rebasar los límites de mi cuerpo objetivo. Es en su propio cuerpo que el enfermo siente la aproximación de este Otro que nunca ha visto con sus propios ojos, como el sujeto normal reconoce por cierta quemazón de su nuca que alguién detrás de él le está mirando.[3] Recíprocamente, cierta forma de experiencia externa implica

1. TASTEVIN, CZERMARK, SCHILDER, citados por LHERMITTE, *L'Image de notre Corps*, pp. 36 ss.

2. LHERMITTE, *L'Image de notre Corps*, pp. 136-188. Cf., p. 191: «El sujeto se siente invadido a lo largo de la autoscopia, por un sentimiento de tristeza profunda cuya extensión irradia hasta el punto de penetrar en la imagen misma del doble, que parece estar animada de vibraciones afectivas idénticas a las que el original experimenta; «su consciencia parece que haya salido fuera de él». Y MENNINGER—LERCHENTAL, *Das Truggebilde der eigenen Gestalt*, p. 180: «De pronto tuve la impresión de que estaba fuera de mi cuerpo.»

3. JASPERS, citado por MENNINGER—LERCHENTAL, *op. cit.*, p. 76.

y comporta una cierta consciencia del propio cuerpo. Muchos enfermos hablan de un «sexto sentido» que les proporcionaría sus alucinaciones. El sujeto de Stratton, cuyo campo visual se ha invertido objetivamente, ve primero los objetos cabeza abajo; al tercer día de la experiencia, cuando los objetos empiezan a tomar de nuevo su aplomo, le invade «la extraña impresión de mirar el fuego con la parte posterior de la cabeza».[4] Eso es debido a que hay una equivalencia inmediata entre la orientación del campo visual y la consciencia del propio cuerpo como potencia de este campo, hasta el punto de que el trastorno experimental puede traducirse indiferentemente por la trasposición de los objetos fenomenales o por una redistribución de las funciones sensoriales en el cuerpo. Si un sujeto se adapta a la visión a larga distancia, tiene de su propio dedo, como de todos los objetos próximos, una imagen doble. Si le tocan o le pinchan, percibe un contacto o una picadura doble.[5] La diplopia se prolonga, pues, en un desdoblamiento del cuerpo. Toda percepción exterior es inmediatamente sinónima de cierta percepción de mi cuerpo, como toda percepción de mi cuerpo se explicita en el lenguaje de la percepción exterior. Si ahora, como vimos, el cuerpo no es un objeto transparente y no nos es dado como lo es el círculo al geómetra, por su ley de constitución; si es una unidad expresiva que uno sólo puede aprender a conocer asumiéndola, esta estructura se comunicará al mundo sensible. La teoría del esquema corpóreo es implícitamente una teoría de la percepción. Hemos aprendido de nuevo a sentir nuestro cuerpo, hemos reencontrado bajo el saber objetivo y distante del cuerpo este otro saber que del mismo tenemos, porque está siempre con nosotros y porque somos cuerpo. De igual manera será preciso despertar la experiencia del mundo tal como se nos aparece en cuanto somos-del-mundo por nuestro cuerpo, en cuanto percibimos el mundo con nuestro cuerpo. Pero al tomar así nuevo contacto con el cuerpo y el mundo, también nos volveremos a encontrar a nosotros mismos, puesto que, si percibimos con nuestro cuerpo, el cuerpo es un yo natural y como el sujeto de la percepción.

4. STRATTON, *Vision Without Inversion of the Retinal Image*, p. 350.
5. LHERMITTE, *L'Image de notre Corps*, p. 39.

I. El sentir

El pensamiento objetivo ignora al sujeto de la percepción. Ello es debido a que se da a sí mismo el mundo ya hecho, como medio contextual de todo posible acontecimiento, y trata la percepción como uno de estos acontecimientos. Por ejemplo, el filósofo empirista considera un individuo X en acto de percibir y quiere describir lo que ocurre: *hay* unas sensaciones que son unos estados o unas maneras de ser del sujeto y, en calidad de tales, son verdaderas cosas mentales. El sujeto perceptor es el lugar de estas cosas, y el filósofo describe las sensaciones y su sustrato como se describe la fauna de un país lejano: sin percatarse de que él también percibe, que es el sujeto perceptor y que la percepción, tal como la vive, desmiente todo lo que dice de la percepción en general. En efecto, vista del interior, la percepción nada debe a lo que por otra parte sabemos del mundo, de los *estímulos* tal como la física los describe y de los órganos de los sentidos como la biología los describe. No se da, primero, como un acontecimiento en el mundo al que se podría aplicar, por ejemplo, la categoría de causalidad, sino como una re-creación o una re-constitución del mundo en cada momento. Si creemos en un pasado del mundo, en el mundo físico, en los «estímulos», en el organismo tal como nuestros libros lo representan, es, ante todo, porque tenemos un campo perceptivo presente y actual, una superficie de contacto con el mundo o en perpetuo enraizamiento en él, es porque éste viene sin cesar a asaltar e investir la subjetividad como las olas rodean unos restos en la playa. Todo el saber se instala en los horizontes abiertos por la percepción. No puede tratarse de describir la percepción como uno de los hechos que se producen en el mundo, porque nunca podemos borrar del encerado del mundo esta laguna que nosotros somos y por donde éste llega a existir para alguien, ya que la percepción es el «defecto» de este «gran diamante». El intelectualismo representa, sí, un progreso en la toma de consciencia: este lugar fuera del mundo que el filósofo empirista sobrentendía, y en donde se colocaba tácitamente para describir el acontecimiento de la percepción, recibe ahora un nombre, figura en la descripción. Es el Ego trascendental. De este modo se ven traspuestas todas las tesis del empirismo, el estado de consciencia pasa a ser la consciencia de un estado, la pasividad, pro-posición de una pasividad, el mundo pasa a ser correlato de un pensamiento del mundo, y solamente existe para un constituyente. Y sin embargo sigue siendo verdad decir que el intelectualismo se da

sí el mundo ya hecho. En efecto, la constitución del mundo tal ımo éste la concibe es una simple cláusula de estilo: a cada rmino de la descripción empirista añade el índice «consciencia :...». Se subordina todo el sistema de la experiencia —mundo, ıerpo propio, y yo empírico— a un pensador universal, encarıdo de vehicular las relaciones de los tres términos. Pero, por) estar empeñado en ellas, éstas siguen siendo lo que eran en empirismo: relaciones de causalidad expuestas en el plano de s acontecimientos cósmicos. Pues bien, si el propio cuerpo y el) empírico no son más que elementos dentro del sistema de la ıperiencia, objetos entre otros objetos bajo la mirada del verıdero Yo, ¿cómo podemos nunca confundirnos con nuestro cuer), cómo pudimos creer que enfocábamos con nuestros ojos lo ıe en verdad captamos mediante una inspección del espíritu, ómo no está el mundo ante nosotros perfectamente explícito, por ıé no se despliega sino poco a poco y nunca «por entero», cómo ;, en fin, que percibimos? Sólo lo comprenderemos si el yo npírico y el cuerpo no son, para empezar, objetos, si nunca :sultan serlo completamente, si tiene un sentido decir que veo pedazo de cera con mis ojos, y si, correlativamente, esta pobilidad de ausencia, esta dimensión de fuga y libertad que la :flexión abre en el fondo de nosotros y que se llama el Yo tras:ndental, no vienen dadas de antemano ni son nunca absolutaıente adquiridas; si nunca puedo decir «Yo» absolutamente y si ›do acto de reflexión, toda toma de posición voluntaria se esıblece contra el fondo y bajo la proposición de una vida de ›nsciencia prepersonal. El sujeto de la percepción quedará igorado mientras no sepamos evitar la alternativa de lo naturado lo naturante, de la sensación como estado de consciencia y como ›nsciencia de un estado, de la existencia en sí y de la existencia ara sí. Volvamos, pues, a la sensación y contemplémosla de tan :rca que nos enseñe la relación de aquél que percibe con su ıerpo y con su mundo.

La psicología inductiva nos ayudará a buscarle un estatuto uevo haciendo ver que no es ni un estado o una cualidad, ni la ›nsciencia de un estado o de una cualidad. En verdad, cada na de las pretendidas cualidades —el rojo, el azul, el color, el ›nido— está inserta en una cierta conducta. En el sujeto normal na excitación sensorial, especialmente las del laboratorio que ara él apenas tienen significación vital, sólo escasamente modica la motricidad general. Pero las enfermedades del cerebelo de la corteza frontal ponen en evidencia lo que podría ser la ıfluencia de las excitaciones sensoriales en el tono muscular, si o estuviesen integradas a una situación de conjunto y si el tono o estuviese regulado en el individuo normal de cara a ciertas

diferente en cuanto a su amplitud y a su dirección. En particular, el rojo y el amarillo favorecen los movimientos suaves, el azul y el verde los movimientos bruscos; el rojo, aplicado al ojo derecho por ejemplo, favorece un movimiento de extensión del brazo correspondiente hacia afuera; el verde, un movimiento de flexión y repliegue hacia el cuerpo.[1] La posición privilegiada del brazo —aquélla en la que el individuo siente su brazo en equilibrio o en reposo—, más alejada del cuerpo en el enfermo que en el normal, se modifica con la presentación de los colores: el verde la acerca a la proximidad del cuerpo.[2] El color del campo visual hace más o menos exactas las reacciones del individuo, ya se trate de ejecutar un movimiento de una amplitud dada o de señalar con el dedo una longitud determinada. Con un campo visual verde la apreciación es exacta, con un campo visual rojo es inexacta por exceso. Los movimientos hacia afuera, el verde los acelera, el rojo los modera. La localización de los estímulos en la piel, el rojo la modifica en el sentido de la abducción. El amarillo y el rojo acentúan los errores en la estimación del peso y del tiempo; en los cerebelosos, el azul y sobre todo el verde los compensan. En estas diferentes experiencias, cada color actúa siempre en el mismo sentido, de modo que puede atribuírsele un valor motor definido. En conjunto, el rojo y el amarillo son favorables a la abducción, el azul y el verde a la aducción. Ahora bien, de manera general, la aducción significa que el organismo se vuelve hacia el estímulo y es atraído por el mundo; la abducción que se aparta del estímulo y se retira hacia su centro.[3] Las sensaciones, las «cualidades sensibles» distan, pues, de reducirse a la vivencia de un cierto estado o de un cierto *quale* indecibles, se ofrecen con una fisionomía motriz, están envueltas en una significación vital. Se sabe, desde tiempo ha, que hay un «acompañamiento motor» de las sensaciones, que los estímulos desencadenan «movimientos nacientes» que se asocian a la sensación o a la cualidad y forman un halo alrededor de la misma, que el «lado perceptivo» y el «lado motor» del comportamiento se comunican. Pero, la mayor parte del tiempo, se procede como si esta relación nada cambiara en los términos entre los que se establece. No se trata, en efecto, en los ejemplos más arriba dados, de una relación exterior de causalidad que dejaría intacta la sensación. Las reacciones motrices provocadas por el azul, la «conducta del azul», no son unos efectos dentro del cuerpo objetivo del color, definido por cierta longitud de onda y cierta intensidad: un azul obtenido por contraste, y al que no corresponde ningún fenómeno físico, se rodea del mismo halo motor.[4] No es en el mundo del físico y por efecto de algún proceso oculto,

1. Goldstein—Rosenthal, *Zum Problem der Wirkung der Farben auf den Organismus*, pp. 3-9.
2. *Ibid.*
3. *La Structure du Comportement*, p. 201.

que se constituye la fisionomía motriz del color. ¿Será, pues, «en la consciencia», y habrá que decir que la experiencia del azul como cualidad sensible suscita cierta modificación del cuerpo fenomenal? Pero no acaba de verse por qué la toma de consciencia de cierto *quale* modificaría mi apreciación de las magnitudes, a parte de que el efecto *sentido* del color no siempre corresponde exactamente a la influencia por él ejercida en el comportamiento: el rojo puede exagerar mis reacciones sin que yo lo advierta.[5] La significación motriz de los colores sólo se comprende si dejan de ser estados cerrados en sí mismos o cualidades indescriptibles ofrecidas a la constatación de un sujeto pensante, si afectan, en mí, cierto montaje general por el que estoy adaptado al mundo, si me invitan a una nueva manera de evaluarlo, y si, por otra parte, la motricidad deja de ser la simple consciencia de mis cambios de lugar presentes o próximos para convertirse en la función que, en cada momento, establece unos patrones de magnitud, en la amplitud variable de mi ser-del-mundo. El azul es lo que solicita de mí cierta manera de mirar, lo que se deja palpar por un movimiento definido de mi mirada. Es cierto campo o cierta atmósfera ofrecida a la potencia de mis ojos y de todo mi cuerpo. Aquí la experiencia del color confirma y hace comprender las correlaciones establecidas por la psicología inductiva. El verde pasa, comúnmente, por ser un color que «descansa». «Me cierra en mí misma y me pone en paz», dice una enferma.[6] «No nos pide nada ni nos incita a nada», dice Kandinsky. Parece como si el azul «cediera ante nuestra mirada», dice Goethe.[7] El rojo «desgarra», el amarillo es «picante», dice un enfermo de Goldstein. De manera general, tenemos, por un lado, con el rojo y el amarillo, «la experiencia de un desgajamiento, de un movimiento que se aleja del centro»; por el otro, con el azul y el verde, el del «descanso y la concentración».[8] Podemos poner al descubierto, utilizando estímulos débiles o breves, el fondo vegetativo y motor, la significación vital de las cualidades. El color, antes de ser visto, se anuncia por la experiencia de una cierta actitud del cuerpo que sólo a él conviene y que lo determina con precisión: hay como un desliz de arriba a abajo en mi cuerpo; luego, no puede ser verde, tiene que ser azul; pero, a decir verdad, no veo azul», dice un individuo.[9] Y otro: «He apretado los dientes, con eso sé que es amarillo».[10] Si paulatinamente se hace crecer un estímulo luminoso a partir de un valor subli-

4. GOLDSTEIN—ROSENTHAL, *op. cit.*, p. 23.
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*
7. KANDINSKY. *Form und Farbe in der Malerei;* GOETHE, *Farbenlehre*, en particular Abs. 293; citados por GOLDSTEIN—ROSENTHAL, *Ibid.*
8. GOLDSTEIN—ROSENTHAL, *op. cit.*, pp. 23-25.
9. WERNER, *Untersuchugen über Empfindung und Empfinden*, I, p. 158.
10. *Ibid.*

minal, se produce, primero, la experiencia de una cierta disposición del cuerpo y, súbitamente, la sensación prosigue y «se propaga en el dominio visual».[11] Así como mirando atentamente la nieve descompongo su «blancura» aparente, que se resuelve en un mundo de reflejos y transparencias, igualmente puede descubrirse en el interior del sonido una «micromelodía», y el intervalo sonoro no es más que la puesta en forma final de cierta tensión experimentada primero en todo el cuerpo.[12] La representación de un color, en los individuos que la han perdido, se hace posible exponiendo delante de ellos unos colores reales, cualesquiera que sean. El color real produce en el sujeto una «concentración de la experiencia coloreada» que le permite «agrupar los colores en su ojo».[13] Así, antes de ser un espectáculo objetivo, la cualidad se deja reconocer por un tipo de comportamiento que la toca en su esencia y es por ello que, desde el instante en que mi cuerpo adopta la actitud del azul, obtengo una semipresencia del azul. No hay que preguntarse, pues, cómo y por qué el rojo significa esfuerzo o violencia, el verde descanso y paz; hay que volver a aprender a vivir estos colores como nuestro cuerpo los vive, o sea, como concreciones de paz o violencia. Cuando decimos que el rojo aumenta la amplitud de nuestras reacciones, no hay que entender como si de dos hechos distintos se tratara, de una sensación de rojo y unas reacciones motrices; hay que entender que el rojo, por su textura, que nuestra mirada sigue y abarca, es ya la amplificación de nuestro ser motor. El sujeto de la sensación no es ni un pensador que nota una cualidad, ni un medio inerte por ella afectado o modificado; es una potencia que co-nace (co-noce) a un cierto medio de existencia o se sincroniza con él. Las relaciones del sensor y de lo sensible son comparables a las del durmiente y su sueño: el sueño viene cuando cierta actitud voluntaria recibe súbitamente de fuera la confirmación que esperaba. *Yo* respiraba lenta y profundamente para llamar al sueño, y de pronto se diría que mi boca comunica con un inmenso pulmón exterior que invoca y contenciona mi aliento, un cierto ritmo respiratorio, querido por mí hace un instante, vuélvese mi ser, y el sueño, deseado hasta entonces como significación, se convierte súbitamente en situación. Del mismo modo, presto yo oídos o miro en la expectativa de una sensación, y de pronto lo sensible coge mi oído o mi mirada, entrego una parte de mi cuerpo, o incluso todo mi cuerpo, a esta manera de vibrar y llenar el espacio que es el azul o el rojo. Como el sacramento no sólo simboliza bajo unas especies sensibles una operación de la Gracia, sino que es además la presencia real de Dios, la hace residir en un fragmento de espacio y la comunica a cuan-

11. *Id.*, p. 159.
12. WERNER, *Ueber die Ausprägung von Tongestalten.*
13. WERNER, *Untersuchungen über Empfindung...*, 1, p. 160.

tos comen el pan consagrado si están interiormente preparados, asimismo lo sensible, no solamente tiene una significación motriz y vital, sino que no es más que cierta manera de ser-del-mundo que se nos propone desde un punto del espacio, que nuestro cuerpo recoge y asume si es capaz de hacerlo, y la sensación es, literalmente, una comunión.

Desde este punto de vista, resulta posible dar a la noción de «sentido» un valor que el intelectualismo le niega. Mi sensación y mi percepción, dice éste, no pueden ser designables ni ser para mí más que siendo sensación o percepción de algo, de alguna cosa —por ejemplo, sensación de rojo o azul, percepción de la mesa o la silla. Pues bien, el azul y el rojo no son esta experiencia indecible que vivo cuando coincido con ellos, la mesa o la silla no es esta apariencia efímera a merced de mi mirada; el objeto no se determina más que como ser identificable a través de una serie abierta de experiencias posibles, y no existe más que para un sujeto que opere esta identificación. El ser no es más que para quien sea capaz de distanciarse respecto del mismo y que esté, pues, absolutamente fuera del ser. Así es como el espíritu pasa a ser el sujeto de la percepción, y que la noción de «sentido» se vuelve impensable. Si ver u oír es separarse de la impresión para investirla en pensamiento y dejar de ser para conocer, sería absurdo decir que veo con mis ojos o que oigo con mis oídos, ya que mis ojos, mis oídos, son aún seres-del-mundo, incapaces, en cuanto tales, de disponer ante él la zona de subjetividad desde la cual se le verá u oirá. Ni siquiera puedo conservar para mis ojos o mis oídos un poder de conocer a base de convertirlos en instrumentos de mi percepción, ya que esta noción es ambigua; mis ojos u oídos sólo son instrumentos de la excitación corpórea, no de la percepción en sí. No hay un término medio entre el en-sí y el para-sí y no siendo, al ser muchos, yo mismo, mis sentidos solamente pueden ser objetos. Digo que mis ojos ven, que mi mano toca, que mi pie sufre; pero estas expresiones ingenuas no traducen mi verdadera experiencia. Me dan de la misma una interpretación que la separa de su sujeto original. Porque sé que la luz hiere mis ojos, que los contactos se hacen a través de la piel, que mi calzado hiere mi pie, disperso en mi cuerpo las percepciones que pertenecen a mi alma, pongo la percepción en lo percibido. Pero ahí no hay más que la estela espacial y temporal de los actos de consciencia. Si los considero desde el interior, encuentro un único conocimiento sin lugar, un alma sin partes, sin que haya diferencia ninguna entre pensar y percibir, como tampoco entre ver y oír. —¿Podemos quedarnos con esta perspectiva? Si es verdad que no veo con mis ojos, ¿cómo pude nunca ignorar esa verdad?— ¿No sabía lo que decía, no había reflexionado? Pero, ¿cómo pude no reflexionar? ¿Cómo la inspección del espíritu, cómo la operación de mi propio pensamiento, pudo ocultárseme, ya que, por definición, mi pensamiento es

para sí? Si la reflexión quiere justificarse como reflexión, o sea, como progreso hacia la verdad, no debe limitarse a sustituir una visión del mundo por otra, debe mostrarnos cómo la visión ingenua del mundo queda comprendida y superada en la visión reflexiva. La reflexión tiene que aclarar lo irreflejo de que es sucesora y poner de manifiesto la posibilidad del mismo para poder comprenderse a sí misma como comienzo. Decir que soy todavía yo quien me pienso como situado en un cuerpo y como provisto de cinco sentidos, no pasa, evidentemente, de ser una solución verbal, dado que, yo que reflexiono, no puedo reconocerme en este Yo encarnado, que la encarnación sigue siendo por principio una ilusión y que la posibilidad de esta ilusión sigue siendo incomprensible. Debemos poner en tela de juicio, una vez más, la alternativa del para-sí y del en-sí que arrojaba los «sentidos» al mundo de los objetos y deducía la subjetividad como no-ser absoluto de toda inherencia corpórea. Esto es lo que hacemos al definir la sensación como coexistencia o como comunión. La sensación de azul no es el conocimiento o la posición de un cierto *quale*, identificable a través de todas las experiencias que del mismo tengo, al igual como el círculo del geómetra es el mismo en París que en Tokio. La sensación es, sin duda alguna, intencional, o sea, no se apoya en sí como una cosa, que apunta y significa más allá de sí misma. Pero el término al que apunta sólo ciegamente es reconocido por la familiaridad que con él tiene mi cuerpo, no está constituido en plena claridad, lo reconstituye o lo reanuda un saber que permanece latente y que le presta su opacidad y su ecceidad. La sensación es intencional porque encuentro en lo sensible la proposición de cierto ritmo de existencia —abducción o aducción— y que, llevando a efecto esta proposición, deslizándome en la forma de existencia que así se me sugiere, me remito a un ser exterior, tanto si es para abrirme como para cerrarme a él. Si las cualidades irradian a su alrededor cierto modo de existencia, si tienen cierto poder de hechizo (*envoûtement*) y lo que hace un instante llamábamos un valor sacramental, es porque el sujeto sensor no las posee como objetos, sino que simpatiza con ellas, las hace suyas y encuentra en ellas su ley momentánea. Precisemos. El sensor y lo sensible no están uno frente al otro como dos términos exteriores, ni es la sensación una invasión de lo sensible en el sensor. Es mi mirada lo que subtiende el color, es el movimiento de mi mano lo que subtiende la forma del objeto o, mejor, mi mirada se acopla con el color, mi mano con lo duro y lo blando, y en este intercambio entre el sujeto de la sensación y lo sensible no puede decirse que el uno actúe y el otro sufra, que uno sea el agente y el otro el paciente, que uno dé sentido al otro. Sin la exploración de mi mirada o de mi mano, y antes de que mi cuerpo sincronice con él, lo sensible no pasa de ser una vaga solicitación. «Si un sujeto trata de experimentar un color determinado, por

ejemplo el azul, pero queriendo dar a su cuerpo la actitud que conviene para el rojo, el resultado será una lucha interior, una especie de espasmo que cesará en cuanto el sujeto adopte la actitud corpórea correspondiente al azul.» [14] Así, un sensible a punto de ser sentido plantea a mi cuerpo una especie de problema confuso. Importa que yo encuentre la actitud que le *dará* los medios para determinarse y convertirse en azul, importa que yo encuentre la respuesta a una pregunta mal formulada. Y, sin embargo, sólo movido por su solicitación hago esto, mi actitud nunca basta para hacerme ver de verdad azul, o tocar de verdad una superficie dura. Lo sensible me devuelve aquello que le presté, pero que yo había recibido ya de él. Yo que contemplo el azul del cielo, no soy *ante* el mismo un sujeto acósmico, no lo poseo en pensamiento, no despliego ante el mismo una idea del azul que me daría su secreto; me abandono a él, me sumerjo en este misterio, él «se piensa en mí», yo soy el cielo que se aúna, se recoge y se pone a existir para sí, mi consciencia queda atascada en este azul ilimitado. —Pero el cielo no es espíritu, y ¿qué sentido puede tener decir que existe para sí?— Verdad es que el cielo del geógrafo o del astrónomo no existe para sí. Pero del cielo percibido o sentido, subtendido por mi mirada que lo recorre y lo habita, sí puede decirse que existe para sí, en cuanto que no está hecho de partes exteriores, que cada parte del conjunto es «sensible» a lo que ocurre en todas las demás y que las «conoce dinámicamente».[15] Referente al sujeto de la sensación, éste no necesita ser una pura nada sin ningún peso terrestre, lo que únicamente sería necesario si, como la consciencia constituyente, tuviese que estar presente en todas partes simultáneamente, coextensivo con el ser, y pensar la verdad del universo. Pero el espectáculo percibido no es ser puro. Tomado exactamente tal como lo veo, es un momento de mi historia individual y, como la sensación es una reconstitución, supone en mí los sedimentos de una constitución previa, estoy, como sujeto sensor, colmado de poderes naturales de los que soy el primero en asombrarme. No soy, pues, en palabras de Hegel, un «agujero en el ser», sino un hueco, un pliegue que se ha hecho y que puede deshacerse.[16]

Insistimos al respecto. ¿Cómo pudimos escapar a la alternativa del para-sí y del en-sí, cómo la consciencia perceptiva puede quedar atascada en su objeto, cómo podemos distinguir la consciencia sensible y la consciencia intelectual? Porque resulta que: 1. Toda percepción se da en una atmósfera de generalidad y se nos da como anónima. No puedo decir que *yo* veo el azul del

14. WERNER. *Untersuchungen*…, p. 158.
15. KOEHLER. *Die physischen Gestalten*, p. 180.
16. Hicimos ver en otra parte que la consciencia vista desde el exterior no podía ser un para-sí puro (*La Structure du Comportement*, pp. 168 ss.). Ahora comenzamos a ver que no es diferente lo que ocurre con la consciencia vista desde el interior.

cielo en el sentido en que digo que comprendo un libro o que he decidido consagrar mi vida a las matemáticas. Mi percepción, aun vista desde el interior, expresa una situación dada: veo el azul porque soy *sensible* a los colores, mientras que, por el contrario, los actos personales crean la situación: soy matemático porque decidí serlo. De forma que, si quisiera traducir exactamente la experiencia perceptiva, tendría que decir que un impersonal *(l'on)* percibe en mí y no que yo percibo. Toda sensación implica un germen de sueño o de despersonalización, como experimentamos con esta especie de estupor en que ésa nos sitúa cuando vivimos de verdad a su nivel. Es indudable que el conocimiento me enseña que la sensación no se produciría sin una adaptación de mi cuerpo, que, por ejemplo, no se daría un contacto determinado sin un movimiento de mi mano. Pero esta actividad se produce en la periferia de mi ser, tengo tanta consciencia de ser el verdadero sujeto de mi sensación como de mi nacimiento o de mi muerte. Ni mi nacimiento ni mi muerte pueden aparecérseme como experiencias mías, ya que, de pensarlas así, me supondría preexistente o superviviente a mí mismo, para poderlas experimentar y, por ende, no pensaría en verdad mi nacimiento o mi muerte. Así, únicamente puedo captarme como «ya nacido» y «todavía vivo»; captar mi nacimiento y mi muerte como horizontes prepersonales: sé que uno nace y muere, pero no puedo conocer mi nacimiento y mi muerte. Como toda sensación es, en rigor, la primera, la última y única de su especie, es un nacimiento y una muerte. El sujeto que la experimenta comienza y acaba con ella, y al no poder ni precederse ni sobrevivirse, la sensación necesariamente se aparece a ella misma en un medio contextual de generalidad, viene de más acá de mí mismo, depende de una *sensibilidad* que la precedió y que la sobrevivirá, al igual que mi nacimiento y mi muerte pertenecen a una natalidad y a una mortalidad anónimas. Por medio de la sensación capto, al margen de mi vida personal y de mis propios actos, una vida de consciencia dada de la que aquellos surgen, la vida de mis ojos, de mis manos, de mis oídos que son otros tantos Yo naturales. Cada vez que experimento una sensación, experimento que interesa, no a mi ser propio, aquél del que soy responsable y del que decido, sino a otro yo que ya ha tomado partido por el mundo, que se ha abierto ya a algunos de sus aspectos y se ha sincronizado con ellos. Entre mi sensación y yo, se da siempre la espesura de una *adquisición originaria* que impide el que mi consciencia sea clara para sí misma. Experimento la sensación como modalidad de una existencia general, ya entregada a un mundo físico, y que crepita a través mío sin que sea yo su autor. 2. La sensación solamente puede ser anónima porque es parcial. Quien ve y quien toca no es exactamente yo mismo, porque el mundo visible y el mundo tangible no son el mundo en su totalidad. Cuando veo un objeto, siempre expe-

rimento que aún hay ser más allá de cuanto actualmente veo, no sólo ser visible, sino incluso ser tangible o captable por el oído —y no solamente ser sensible, sino también una profundidad del objeto que ninguna captación sensorial agotará. Correlativamente, yo no estoy enteramente en estas operaciones, ésas siguen siendo marginales, se producen adelantándoseme, el yo que ve o el yo que oye es, en cierto modo, un yo especializado, familiarizado con un solo sector del ser, y es precisamente a este precio que la mirada y la mano son capaces de acertar el movimiento que precisará la percepción y pueden hacer alarde de esta presciencia que les da la apariencia de automatismo.— Podemos resumir estas dos ideas diciendo que toda sensación pertenece a cierto *campo*. Decir que tengo un campo visual, equivale a decir que, por posición, tengo acceso y apertura a un sistema de seres, los seres visibles, que están a la disposición de mi mirada en virtud de una especie de contrato primordial y por un don de la naturaleza, sin ningún esfuerzo por mi parte; equivale e decir, pues, que la visión es prepersonal —lo que, al mismo tiempo, equivale a decir que es siempre limitada, que siempre se da, alrededor de mi visión actual, un horizonte de cosas no vistas o incluso no visibles. La visión es *un pensamiento sujeto a cierto campo*, y y es a eso que se llama un *sentido*. Cuando digo que poseo unos sentidos, y que éstos me hacen acceder al mundo, no soy víctima de una confusión, no mezclo el pensamiento causal con la reflexión, expreso solamente esta verdad que se impone a una reflexión integral: la de ser capaz, por connaturalidad, de encontrar un sentido o ciertos aspectos del ser sin haberlo dado yo mismo por medio de una operación constitutiva.

Con la distinción de los sentidos y de la intelección se halla justificada la de los diversos sentidos. El intelectualismo no habla de sentidos porque, para él, sensaciones y sentidos solamente aparecen cuando me concentro en el acto concreto de conocimiento para analizarlo. En este momento distingo en él una materia contingente y una forma necesaria, pero la materia no es más que un momento ideal, no un elemento separable del acto total. No hay, pues, los sentidos, sino únicamente la consciencia. Por ejemplo, el intelectualismo se niega a plantear el famoso problema de la contribución de aquéllos a la experiencia del espacio, porque las cualidades sensibles y los sentidos, como materiales del conocimiento, no pueden poseer como propio el espacio que es la forma de la objetividad en general, y en particular el medio por el que una consciencia de cualidad resulta posible. Una sensación sería una nada de sensación si no fuese sensación de algo, y las «cosas», en el sentido más general del término, por ejemplo unas cualidades definidas, no se esbozan en la masa confusa de las impresiones más que si el espacio pone a ésta en perspectiva y la coordina. Así, todos los sentidos son espaciales si tienen que hacernos acceder a una forma cual-

quiera del ser, eso es, si son sentidos. Y, por la misma necesidad, importa que todos se abran al mismo espacio, ya que, de otro modo, los seres sensoriales con los que nos hacen comunicar no existirían más que para los sentidos de que dependen —como los fantasmas no se manifiestan más que de noche—, les faltaría la plenitud del ser y no podríamos tener verdadera consciencia de los mismos, eso es, pro-ponerlos como verdaderos seres. En vano el empirismo intentaría oponer unos hechos a esta deducción. Si, por ejemplo, se quiere hacer ver que el acto no es de por sí espacial, si se intenta hallar en los ciegos o en los casos de ceguera psíquica una experiencia táctil pura y demostrar que no está articulada según el espacio, estas pruebas experimentales presuponen lo que se estima que establecen. ¿Cómo saber, en efecto, si la ceguera y la ceguera psíquica se han limitado a eliminar de la experiencia del enfermo los «datos visuales» y si no han efectuado también la estructura de su experiencia táctil? El empirismo toma como un dato la primera hipótesis, y es bajo esta condición que el hecho puede pasar por crucial, y con ello postula la separación de los sentidos que precisamente hay que probar. Más precisamente: si admito que el espacio pertenece originariamente a la vista, y que de ahí pasa al tacto y a los demás sentidos, como en el adulto se da aparentemente una percepción táctil del espacio, he de admitir, cuando menos, que los «datos táctiles puros» están desplazados y recubiertos de una experiencia de origen visual, que se integran en una experiencia total en la que son, finalmente, indiscernibles. Pero entonces, ¿con qué derecho distinguiremos en esta experiencia adulta una aportación «táctil»? La pretendida «tactilidad pura», que intento encontrar dirigiéndome a los ciegos, ¿no será un tipo de experiencia muy particular que nada tiene en común con el funcionamiento del tacto integrado y que no puede servir para analizar la experiencia integral? No puede decidirse la espacialidad de los sentidos por el método inductivo y aportando unos «hechos» —por ejemplo, un tacto sin espacio en el ciego—, ya que este hecho precisa ser interpretado y porque habrá que considerarlo justamente como un hecho significativo y que revela una naturaleza propia del tacto, o como un hecho accidental y que expresa las propiedades particulares del tacto mórbido de acuerdo con la idea que uno se hace de los sentidos en general y de su relación en la consciencia total. El problema depende, sí, de la reflexión y no de la experiencia en sentido empirista del término, que es asimismo aquél en que lo toman los sabios cuando sueñan en una objetividad absoluta. Estamos, pues, fundados a decir a priori que todos los sentidos son espaciales, y la cuestión, consistente en saber cuál es el que nos da el espacio, ha de considerarse como ininteligible si reflexionamos en lo que es un sentido. No obstante, dos tipos de reflexión son aquí posibles. Una reflexión —la intelectualista— tematiza el objeto y la cons-

ciencia y, tomando una expresión kantiana, los «conduce al concepto». El objeto pasa a ser, luego, *lo que es*, y por consiguiente, lo que es para todos y para siempre (aun cuando sólo fuese a título de episodio efímero, pero del que será verdad para siempre que existió en el tiempo objetivo). La consciencia, tematizada por la reflexión, *es* la existencia para sí. Y, con el auxilio de esta idea de la consciencia y de esta idea del objeto, fácilmente se demuestra que toda cualidad sensible no es plenamente objeto más que en el contexto de las relaciones de universo, y que la sensación no puede existir más que a condición de existir para un Yo central y único. Si quisiéramos marcar un alto en el movimiento reflexivo y hablar, por ejemplo, de una consciencia parcial o de un objeto aislado, tendríamos una consciencia que en ciertos aspectos no se sabría a sí misma y que, por lo tanto, no sería consciencia; un objeto que no sería accesible desde todas partes y, en esta medida, no sería objeto. Pero siempre podemos preguntar al intelectualismo de dónde saca esta idea o esta esencia de la consciencia y del objeto. Si el sujeto es puro para-sí, «el yo pienso ha de poder acompañar a todas nuestras representaciones». «Si un mundo ha de poder ser pensado», es necesario que la cualidad lo contenga en germen. Pero, primero, ¿de dónde sacamos que hay un puro para-sí, y que el mundo tiene que poder ser pensado? Tal vez se responda que esto es la definición del sujeto y del mundo, y que, por no entenderlos así, se acaba por no saber ya de qué está uno hablando cuando de ellos habla. Y, en efecto, a nivel de la palabra constituida, tal es la significación del mundo y del sujeto. Pero, ¿de dónde derivan las palabras mismas su sentido? La reflexión radical es la que se apodera de mí cuando estoy a punto de formar y formular la idea del sujeto y la del objeto, pone al descubierto las fuentes de estas dos ideas, es la reflexión no sólo operante, sino incluso consciente de sí misma en su operación. Tal vez se responda que el análisis reflexivo no capta solamente el sujeto y el objeto «en idea», que es una experiencia, que al reflexionar me sitúo de nuevo en este sujeto infinito que yo era ya, y sitúo de nuevo el objeto en las relaciones que ya lo subtendían; que, en fin, no cabe preguntarse de dónde saco esta idea del sujeto y esta idea del objeto, por ser una mera formulación de las condiciones sin las cuales nada habría para nadie. Ahora bien, el Yo reflejo difiere del Yo irreflejo, por lo menos en cuanto ha sido tematizado, y lo que viene dado no es la consciencia ni el ser puro —como el mismo Kant profundamente dice—, es la experiencia, en otros términos, la comunicación de un sujeto finito con un ser opaco, del que aflora pero en el que se mantiene empeñado. Es «la experiencia pura y, por así decir, aún muda, lo que hay que conducir a la expresión pura de su propio sentido.»[17] Tenemos

17. HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, p. 33.

la experiencia de un mundo, no en el sentido de un sistema de relaciones que determinan por entero cada acontecimiento, sino en el sentido de una totalidad abierta, cuya síntesis no puede completarse. Tenemos la experiencia de un Yo, no en el sentido de una subjetividad absoluta, sino indivisiblemente deshecho y rehecho por el curso del tiempo. La unidad del sujeto o la del objeto no es una unidad real, sino una unidad presunta en el horizonte de la experiencia; hay que reencontrar, más acá de la idea del sujeto y de la idea del objeto, el hecho de mi subjetividad y el objeto en estado naciente, la capa primordial donde nacen las ideas lo mismo que las cosas. Cuando se trata de la consciencia, no puedo formar su noción más que refiriéndome primero a esta consciencia que yo soy, y en particular no debo definir primero los sentidos, sino volver a tomar contacto con la sensorialidad que vivo desde el interior. Nada nos obliga a investir a priori el mundo con las condiciones sin las que no podría ser pensado, ya que, para poder ser pensado, debe primero no ser ignorado, existir para mí, eso es, ser dado; y la estética transcendental no se confundiría con la analítica transcendental más que si yo fuese un Dios que pro-pone el mundo y no simplemente un hombre que se encuentra arrojado en el mismo y, en los varios sentidos del término, empeñado en él. No debemos, pues, seguir a Kant en su deducción de un espacio único. El espacio único es la condición sin la cual no puede pensarse la plenitud de la objetividad, y verdad es que, si intento tematizar varios espacios, éstos se reducen a la unidad, cada uno hallándose en cierta relación de posición con los demás y, por ende, no formando más que uno con ellos. Pero, ¿sabemos si puede ser pensada la objetividad plena? ¿Si son composibles todas las perspectivas? ¿Si se las puede tematizar todas a la vez en alguna parte? ¿Sabemos si la experiencia táctil y la experiencia visual pueden coincidir rigurosamente sin una experiencia intersensorial? ¿Si mi experiencia y la del otro pueden estar vinculadas en un sistema único de la experiencia intersubjetiva? Tal vez se den, ora en cada experiencia sensorial, ora en cada consciencia, unos «fantasmas» que ninguna racionalidad puede reducir. Toda la Deducción Trascendental está supeditada a la afirmación de un sistema integral de la verdad. Y es precisamente a las fuentes de esta afirmación que hay que remontarse, si queremos reflexionar. En este sentido, podemos decir con Husserl [18] que, en intención, Hume ha ido más lejos que nadie en la reflexión radical, porque de verdad ha querido llevarnos nuevamente a los fenómenos de los que tenemos experiencia, más acá de toda ideología —aun cuando, por otra parte, haya mutilado y disociado esta experiencia. En particular, la idea de un espacio único y la de un tiempo único —al apoyarse en la de una intimación del ser

18. HUSSERL, *Formale und Transzendentale Logik*, por ej., p. 226.

de la que Kant hiciera justamente la crítica en la Dialéctica Transcendental—, debe ponerse entre paréntesis y producir su genealogía a partir de nuestra experiencia efectiva. Esta nueva concepción de la reflexión, que es la concepción fenomenológica, equivale, en otros términos, a dar una nueva definición del a priori. Kant mostró ya que el a priori no es cognoscible con anterioridad a la experiencia, eso es, fuera de nuestro horizonte de facticidad, y que no puede tratarse de distinguir dos elementos reales del conocimiento, de los que uno sería a priori y el otro a posteriori. Si el a priori preserva en su filosofía el carácter de lo que *debe* ser, en contraposición a lo que existe de hecho como determinación antropológica, es solamente en la medida en que no ha seguido hasta el fin su programa, consistente en definir nuestros poderes de conocimiento por nuestra condición de hecho, y que debía obligarlo a situar de nuevo todo ser concebible sobre el trasfondo de este mundo. A partir del momento en que la experiencia —o sea, la apertura de nuestro mundo de hecho— se reconoce como comienzo del conocimiento, no hay ya manera de distinguir un plano de las verdades a priori y un plano de las verdades de hecho, lo que debe ser el mundo y lo que efectivamente es. La unidad de los sentidos, que pasaba por verdad a priori, no es más que la expresión formal de una contingencia fundamental: el hecho de que somos-del-mundo —la diversidad de los sentidos, que pasaba por ser un dato a posteriori (la forma concreta que ésta toma en un sujeto humano inclusive), aparece como necesaria a este mundo, eso es, al único mundo que podamos pensar en consecuencia; se vuelve, pues, una verdad a priori. Toda sensación es espacial, y nos hemos alineado a esta tesis, no porque la cualidad como objeto no pueda pensarse más que en el espacio, sino porque, como contacto primordial con el ser, como reanudación por parte del sujeto sensor de una forma de existencia indicada por lo sensible, como coexistencia del sensor y lo sensible, es ella misma constitutiva de un medio de coexistencia, eso es, de un espacio. Decimos a priori que ninguna sensación es puntual, que toda sensorialidad supone un cierto campo, unas coexistencias, pues; y concluimos, contra Lachelier, que el ciego posee la experiencia de un espacio. Pero estas verdades a priori no son más que la explicitación de un hecho: el hecho de la experiencia sensorial como reanudación de una forma de existencia, y esta reanudación implica, asimismo, que a cada instante nunca pueda yo hacerme, casi por entero, tacto o visión, y que incluso no pueda yo ver o tocar sin que mi consciencia quede en alguna medida atascada y pierda algo de su disponibilidad. Así, la unidad y la diversidad de los sentidos son verdades del mismo rango. El a priori es el hecho comprendido, explicitado y seguido en todas las consecuencias de su lógica tácita; el a posteriori es el hecho aislado e implícito. Sería contradictorio decir que el tacto carece de espacialidad, y

es imposible a priori tocar sin tocar en el espacio, porque nuestra experiencia es la experiencia de un mundo. Pero esa inserción de la perspectiva táctil en un ser universal no expresa ninguna necesidad exterior al tacto, se produce espontáneamente en la misma experiencia táctil, según su modo propio. Tal como la experiencia nos la entrega, la sensación no es una materia indiferente y un momento abstracto, sino una de nuestras superficies de contacto con el ser, una estructura de consciencia, y en lugar de un espacio único, condición universal de todas las cualidades, tenemos con cada una de ellas una manera particular de ser-del-espacio y, en cierto modo, de hacer espacio. No es ni contradictorio ni imposible que cada sentido constituya un pequeño mundo al interior del grande, y es en razón de su particularidad que es necesario al todo y que se abre al mismo.

Total, una vez borradas las distinciones del a priori y de lo empírico, de la forma y del contenido, los espacios sensoriales pasan a ser momentos concretos de una configuración global que es el espacio único, y el poder de ir hacia él no se separa del poder de amputarse del mismo en la separación de un sentido. En la sala de conciertos, cuando vuelvo a abrir los ojos, el espacio visible me parece estrecho respecto de este otro espacio en el que hace un instante se desplegaba la música, y aun cuando mantenga los ojos abiertos mientras se interpreta el fragmento, me parece que la música no está verdaderamente contenida en este espacio preciso y mezquino. La música insinúa, a través del espacio visible, una nueva dimensión en la que ella hace irrupción, tal como, en los alucinados, el espacio claro de las cosas percibidas se redobla misteriosamente de un «espacio negro» en el que son posibles otras presencias. Al igual que la perspectiva del otro sobre el mundo para mí, el dominio espacial de cada sentido es para los demás un incognoscible absoluto, y limita, en igual proporción, su espacialidad. Estas descripciones que no ofrecen a una filosofía criticista más que curiosidades empíricas sin tocar las certezas a priori, vuelven a tomar para nosotros una importancia filosófica porque la unidad del espacio no puede hallarse más que en el engranaje, del uno con el otro, de los dominios sensoriales. Esto es lo que sigue siendo verdad de las famosas descripciones empiristas de una percepción no espacial. La experiencia de los ciegos de nacimiento operados de cataratas nunca demostró, ni podría jamás demostrarlo, que el espacio empiece para ellos con la visión. Pero el enfermo no cesa de admirarse de este espacio visual al que acaba de acceder y respecto del cual la experiencia táctil le parece tan pobre que prestamente confesaría no haber tenido nunca la experiencia del espacio antes de la operación.[19] El asombro del enfermo, sus va-

19. Un individuo declara que las nociones espaciales que *creía ver* antes de la operación no le daban una verdadera representación del espacio y no

cilaciones en el nuevo mundo visual en el que penetra, demuestran que el tacto no es espacial *como* la visión. «Después de la operación, se dice,[20] la forma tal como la da la vista es para los enfermos algo absolutamente nuevo que no ponen en relación con su experiencia táctil», «el enfermo afirma ver pero no sabe lo que ve (...) Nunca reconoce su mano como tal, no habla más que de una mancha blanca en movimiento».[21] Para distinguir con la vista un círculo de un rectángulo, tiene que seguir con los ojos los bordes de la figura, tal como haría con la mano,[22] y siempre tiende a coger los objetos que le hacen ver.[23] ¿Qué conclusión sacar de aquí? ¿Que la experiencia táctil no prepara para la percepción del espacio? Pero, si en modo alguno fuese espacial, ¿extendería el sujeto la mano hacia el objeto que le están enseñando? Este gesto supone que el tacto se abre a un medio contextual cuando menos análogo al de los datos visuales. Los hechos muestran sobre todo que la visión no es nada sin cierto uso de la mirada. Los enfermos «ven primero los colores como nosotros sentimos un olor: nos baña, actúa sobre nosotros sin por ello llenar una forma determinada con una extensión determinada».[24] A lo primero, todo está mezclado y todo parece en movimiento. La segregación de las superficies coloreadas, la aprehensión correcta del movimiento, sólo llegan más tarde, cuando el sujeto ha comprendido «lo que es ver»,[25] o sea, cuando dirige y pasea su mirada como una mirada, y no ya como una mano. Esto prueba que cada órgano de los sentidos interroga al objeto a su manera, que es el agente de cierto tipo de síntesis, pero, salvo si reservamos con una definición nominal el término espacio para designar la síntesis visual, no podemos negar al tacto la especialidad en el sentido de captación de unas coexistencias. El hecho mismo de que la verdadera visión se prepare a lo largo de una fase de transición y por una especie de tacto con los ojos, no se comprendería si no se diera un campo táctil semiespacial, en el que las primeras percepciones visuales pudiesen insertarse. La vista nunca comunicaría directamente con el tacto, como hace en el adulto normal, si el tacto, siquiera artificialmente aislado, no estuviese organizado de

---

eran más que un «saber adquirido con el trabajo de la mente» (VON SENDEN, *Raum- und Gestaltauffassung bei operierten Blindgeborenen vor und nach der Operation*, p. 23). La adquisición de la vista implica una reorganización general de la existencia que afecta incluso al tacto. El centro del mundo se desplaza, el esquema táctil se olvida, el reconocimiento por medio del tacto es menos seguro, la corriente existencial pasa en adelante por la visión y es de este tacto debilitado que habla el enfermo.

20. *Id.*, p. 36.
21. *Id.*, p. 93.
22. *Id.*, pp. 102-104.
23. *Id.*, p. 124.
24. *Id.*, p. 113.
25. *Id.*, p 123.

forma que hiciera posibles las coexistencias. Lejos de excluir la idea de un espacio táctil, los hechos prueban, por el contrario, que se da un espacio tan estrictamente táctil que sus articulaciones no están, ni lo estarán nunca, en relación de sinonimia con las del espacio visual. Los análisis empiristas plantean confusamente un verdadero problema. El que, por ejemplo, el tacto no pueda abarcar simultáneamente más que una reducida extensión —la del cuerpo y sus instrumentos—, no afecta solamente a la presentación del espacio táctil, modifica su sentido. Para la inteligencia —o cuando menos para una cierta inteligencia que es la de la física clásica— la simultaneidad es la misma, tanto si tiene lugar entre dos puntos contiguos como entre dos puntos alejados; y en todo caso, se puede construir progresivamente, con unas simultaneidades a corta distancia, una simultaneidad a gran distancia. Pero para la experiencia, el espesor del tiempo, que así se introduce en la operación, modifica su resultado; lo que resulta es algo «movido» en la simultaneidad de los puntos extremos, y en esta medida, la amplitud de las perspectivas visuales será para el ciego operado una verdadera revelación, porque, por primera vez, procurará la exhibición de la *misma* simultaneidad lejana. Los operados declaran que los objetos táctiles no son verdaderas totalidades espaciales, que la aprehensión del objeto es aquí un simple «saber de la relación recíproca de las partes», que lo circular y lo cuadrado no los percibe verdaderamente el tacto, sino que se reconocen por ciertos «signos» —la presencia o ausencia de «puntas».[26] Entendemos que el campo táctil nunca tiene la amplitud del campo visual, nunca el objeto táctil está enteramente presente en cada una de sus partes como el objeto visual y, en una palabra, que tocar no es ver. Indudablemente entre el ciego y el individuo normal se traba una conversación y tal vez sea imposible encontrar un solo vocablo, tan siquiera en el vocabulario de los colores, al que el ciego no logre dar un sentido al menos esquemático. Un ciego de doce años define muy bien las dimensiones de la visión: «Los que ven —dice él— están en relación conmigo por un sentido desconocido que me envuelve por entero a distancia, me sigue, me atraviesa y desde que me levanto hasta que me acuesto me tiene, por así decir, bajo su dominio *("mich gewissermassen beherrscht")*.»[27] Pero estas indicaciones siguen siendo para el ciego nocionales y problemáticas. Plantean una pregunta a la que solamente la visión podría responder. Es por eso que el ciego operado encuentra el mundo diferente de como esperaba encontrarlo,[28] tal como nosotros encontramos siempre a una persona diferente de cuanto de ella sabíamos. El mundo del ciego y el

26. *Id.*, p. 29.
27. *Id.*, p. 45.
28. *Ibid.*

del individuo normal difieren, no solamente en la cantidad de materiales de que disponen, sino además en la *estructura* del conjunto. Gracias al tacto, un ciego sabe muy exactamente qué son las ramas y las hojas, un brazo y los dedos de la mano. Después de la operación, le sorprende hallar «tanta diferencia» entre un árbol y un cuerpo humano.[29] Es evidente que la vista no ha añadido sólo nuevos detalles al conocimiento del árbol. Se trata de un modo de presentación y de un tipo de síntesis nuevos que transfiguran al objeto. Por ejemplo, la estructura iluminación-objeto iluminado sólo encuentra en el dominio táctil analogías muy vagas. Por ello un enfermo, operado al cabo de dieciocho años de ceguera, intenta tocar un rayo de sol.[30] La significación total de nuestra vida —cuya significación nocional no pasa nunca de ser un extracto— sería diferente si estuviésemos privados de la vista. Existe una función general de sustitución que nos permite acceder a la significación abstracta de las experiencias que no hemos vivido y, por ejemplo, hablar de lo que no hemos visto. Pero, como en el organismo las funciones de sustitución nunca son el equivalente exacto de las funciones dañadas ni dan más que la apariencia de la integridad, la inteligencia no garantiza entre experiencias diferentes más que una comunicación aparente, y la síntesis del mundo visual y del mundo táctil en el ciego de nacimiento operado, la constitución de un mundo intersensorial, tiene que hacerse en el terreno sensorial, la comunidad de significación entre las dos experiencias no basta para garantizar su soldadura en una experiencia única. Los sentidos son distintos unos de otros y distintos de la intelección, en cuanto que cada uno de ellos aporta consigo una estructura de ser que nunca es exactamente trasponible. Podemos reconocerlo porque rechazamos el formalismo de la consciencia, e hicimos del cuerpo el sujeto de la percepción.

Y podemos reconocerlo sin comprometer la unidad de los sentidos. Porque los sentidos comunican. La música no está en el espacio visible, pero lo mina, lo inviste, lo desplaza, y bien pronto esos oyentes demasiado bien ataviados, que toman el aire de jueces e intercambian algunas palabras o sonrisas, sin percatarse de que el suelo se agita debajo de ellos, son como un equipaje zarandeado sobre la superficie de una tempestad. Los dos espacios solamente se distinguen sobre el trasfondo de un mundo común y solamente pueden entrar en rivalidad porque ambos tienen la misma pretensión al ser total. Se unen en el mismo instante en que se oponen. Si quiero encerrarme en uno de mis sentidos y, por ejemplo, me proyecto enteramente en mis ojos y me abandono al azul del cielo, pronto dejo de tener consciencia de mirar y, en el momento en que quería hacerme enteramente

29. *Id.*, pp. 50 ss.
30. *Id.*, p. 186.

visión, el cielo deja de ser una «percepción visual» para convertirse en mi mundo del momento. La experiencia sensorial es inestable y extraña a la percepción natural que se hace con todo nuestro cuerpo simultáneamente y se abre a un mundo intersensorial. Como la de la cualidad sensible, la experiencia de los «sentidos» separados sólo tiene lugar en una actitud muy particular y no puede servir al análisis de la consciencia directa. Estoy sentado en mi habitación y contemplo las hojas de papel blanco encima de la mesa, unas iluminadas por la ventana, otras en la sombra. Si no analizo mi percepción y me limito al espectáculo global, diré que todas las hojas de papel me aparecen igualmente blancas. Sin embargo, algunas de ellas están a la sombra de la pared. ¿Cómo no serían menos blancas que las demás? Me pongo a mirarlas mejor. Fijo en ellas mi mirada, eso es, limito mi campo visual. Incluso puedo observarlas a través de una caja de cerillas que las separa del resto del campo o a través de una «pantalla de reducción» con una ventanilla en medio. Tanto si utilizo unos de esos dispositivos como si me contento en observar a simple vista, pero en «actitud analítica»,[31] el aspecto de las hojas cambia: ya no se trata de papel blanco recubierto de una sombra, sino de una sustancia gris o azulada, espesa y mal localizada. Si considero una vez más el conjunto del espectáculo, observo que las hojas cubiertas de sombra no eran, nunca han sido, idénticas a las hojas iluminadas, sin ser, por otra parte, diferentes de las mismas. La blancura del papel cubierto de sombra no se deja clasificar con precisión en la serie negro-blanco.[32] No era ninguna cualidad definida e hice aparecer la cualidad fijando mis ojos en una porción del campo visual: entonces y sólo entonces me he encontrado en presencia de cierto *quale* en el que se atasca mi mirada. Pero, ¿qué es fijar los ojos? Por parte del objeto, separar la región observada del resto del campo, interrumpir la vida total del espectáculo, que atribuía a cada superficie visible una coloración determinada, habida cuenta de la iluminación; por parte del sujeto, es sustituir a la visión global, en la que nuestra mirada se presta a todo el espectáculo y se deja invadir por el mismo, una observación, eso es, una visión local que aquél gobierna a su guisa. La cualidad sensible, lejos de ser coextensiva con la percepción, es el producto particular de una actitud de curiosidad o de observación. Aparece cuando, en lugar de abandonar toda mi mirada al mundo, me vuelvo hacia esta misma mirada y me pregunto *qué es lo que exactamente veo*; no figura en el comercio natural de mi visión con el mundo, es la respuesta a una pregunta de mi mirada, el resultado de una visión segunda o crítica que intenta conocerse en su particularidad, de una «atención a la visualidad pura»,[33]

31. Gelb, *Die Farbenkonstanz der Sehdinge*, p. 600.
32. *Id.*, p. 613.
33. «Einstellung auf reine Optik»: Katz, citado por Gelb, *op. cit.*, p. 600.

que yo ejerzo o cuando temo haberme equivocado, o cuando quiero emprender un estudio científico de la visión. Esta actitud hace desaparecer el espectáculo: los colores que veo a través de la pantalla de reducción o los que el pintor obtiene a base de guiñar los ojos no son colores-objeto —el color *de las paredes* o el color *del papel*— sino regiones coloreadas no sin espesura y todas vagamente localizadas en un mismo plano ficticio.[34] Así se da una actitud natural de la visión en la que hago causa común con mi mirada y me entrego a través de ella al espectáculo: entonces las partes del campo están vinculadas en una organización que las vuelve recognoscibles e identificables. La cualidad, la sensorialidad separada, se produce cuando rompo esta estructuración total de mi visión, cuando ceso de adherirme a mi propia mirada y que, en lugar de vivir la visión, me interrogo sobre ella, quiero hacer la prueba de mis posibilidades, deshago el lazo de mi visión y del mundo, de mí mismo y mi visión, para sorprenderla y describirla. En esta actitud, al mismo tiempo que el mundo se pulveriza en cualidades sensibles, la unidad natural del sujeto perceptor se rompe y yo me ignoro como sujeto de un campo visual. Pues bien, al igual que, al interior de cada sentido, hay que reencontrar la unidad natural, haremos aparecer un «estrato originario» del sentir, anterior a la división de los sentidos.[35] Según que fije un objeto o que deje errar mis ojos, o que me abandone totalmente al acontecimiento, el mismo color se me aparece como color superficial *(Oberfläschenfarbe)* —se da en un lugar definido del espacio, se extiende en un objeto— o se vuelve color atmosférico *(Raumfarbe)* y difuso alrededor del objeto, o bien lo siento en mi ojo como una vibración de mi mirada, o comunica a todo mi cuerpo una misma manera de ser, me colma y no merece ya el nombre de color. Se da asimismo un sonido objetivo que resuena fuera de mí, en el instrumento, un sonido atmosférico que está *entre* el objeto y mi cuerpo, un sonido que vibra en mí «como si yo me hubiese convertido en la flauta o el reloj de pared»; y un último estadio en el que el elemento sonoro desaparece y se convierte en la experiencia, por otro lado muy precisa, de una modificación de todo mi cuerpo.[36] La experiencia sensorial no dispone más que de un estrecho margen: o el sonido y el color, por su propia disposición, dibujan un objeto, el cenicero, el violín, y este objeto habla desde el principio a todos los sentidos; o, en el otro extremo de la experiencia, el sonido y el color se reciben en mi cuerpo, y resulta difícil limitar mi experiencia a un único registro sensorial: ésta desborda espontáneamente hacia todos los demás. La experiencia sensorial, en el tercer estadio que hace un instante describíamos, sólo se especifica por un «acento» que in-

34. *Ibid.*
35. WERNER, *Untersuchungen über Empfindung und Empfinden*, I, p. 155.
36. *Id.*, p. 157

dica más bien la dirección del sonido o la del color.[37] A este nivel, la ambigüedad de la experiencia es tal que un ritmo acústico hace fusionar las imágenes cinematográficas y da lugar a una percepción del movimiento cuando, sin el apoyo acústico, la misma sucesión de imágenes sería demasiado lenta para provocar el movimiento estroboscópico.[38] Los sonidos modifican las imágenes consecutivas de los colores: un sonido más intenso las intensifica, la interrupción del sonido las hace vacilar, un sonido grave vuelve el azul más oscuro o más profundo.[39] La hipótesis de constancia,[40] que asigna a cada estímulo una sensación y sólo una, se verifica tanto menos cuanto más nos acercamos a la percepción natural. «Es en la medida en que la conducta es intelectual e imparcial *(sachlicher)* que la hipótesis de constancia se vuelve aceptable en lo referente a la relación del estímulo y con la respuesta sensorial específica, y que el estímulo sonoro, por ejemplo, se limita a la esfera específica, aquí la esfera acústica.»[41] La intoxicación por mescalina, como compromete la actitud imparcial y entrega el sujeto a su vitalidad, tendrá que favorecer las sinestesias. En realidad, bajo los efectos de la mescalina, un sonido de flauta da un color azul verde, el ruido de un metrónomo se traduce, en la oscuridad, en manchas grises, los intervalos espaciales de la visión corresponden a los intervalos temporales de los sonidos, la magnitud de la mancha gris a la intensidad del sonido, su altura en el espacio a la altura del sonido.[42] Un sujeto bajo los efectos de la mescalina encuentra un pedazo de hierro, golpea sobre el alféizar de la ventana y exclama: «Ahí va la magia», los árboles se vuelven más verdes.[43] El ladrido de un perro atrae la iluminación de una manera indescriptible y resuena en el pie derecho.[44] Todo ocurre como si uno viera «caer alguna vez las barreras establecidas entre los sentidos en el curso de la evolución».[45] En la perspectiva del mundo objetivo, con sus cualidades opacas, y del cuerpo objetivo, con sus órganos separados, el fenómeno de las sinestesias es paradójico. Se quiere explicarlo, pues, sin tocar al concepto de sensación: habrá que suponer, por ejemplo, que las excitaciones, circunscritas ordinariamente en una región del cerebro —zona óptica o zona acústica—, se vuelven incapaces de intervenir fuera de esos límites, y que, de este modo, a la cualidad específica se encuentra asociada una cualidad no específica. Tanto

37. *Id.*, p. 162.
38. Zietz—Werner, *Die dynamische Struktur der Bewegung.*
39. Werner, *Untersuchungen über Empfindung...* I, p. 163.
40. Cf.. más arriba, *Introducción*, I.
41. Werner, *op. cit.*, p. 154.
42. Stein, *Pathologie der Wahrnehmung*, p. 422.
43. Mayer-Gross—Stein, *Ueber einige Abänderungen der Sinnestätigkeit im Meskalinrausch*, p. 385.
44. *Ibid.*
45. *Ibid.*

si tiene en su favor, como si no, argumentos en fisiología cerebral,[46] esta explicación no da razón de la experiencia sinestética, que así pasa a ser una nueva ocasión para poner en tela de juicio el concepto de sensación y el pensamiento objetivo. *En efecto, el sujeto no nos dice solamente que posee a la vez un sonido y un color: es el mismo sonido lo que ve en el punto donde se forman los colores.*[47] Esta fórmula está literalmente desprovista de sentido si definimos la visión por el *quale* visual, el sonido por el *quale sonoro.* Pero a nosotros nos corresponde construir nuestras definiciones de modo que le encontremos uno, ya que la visión de los sonidos o la audición de los colores existen como fenómenos. Y ni siquiera se trata de fenómenos excepcionales. La percepción sinestética es la regla y, si no nos percatamos de ello, es porque el saber científico desplaza la experiencia, y que hemos dejado de ver, oír y en general sentir, para deducir de nuestra organización corpórea y del mundo tal como el físico lo concibe lo que debemos ver, oír y sentir. La visión, suele decirse, no puede darnos más que colores o luces y, con ellos, formas, que son los contornos de los colores, y movimientos, que son los cambios de posición de las manchas de color. Pero ¿cómo situar en la escalera de los colores la trasparencia o los colores «turbios»? En realidad, cada color, en lo que tiene de más íntimo, no es más que la estructura interior de la cosa manifestada al exterior. El brillo del oro nos presenta sensiblemente su composición homogénea, el color empañado de la madera, su composición heterogénea.[48] Los sentidos comunican entre ellos abriéndose a la estructura de la cosa. Se ve la rigidez y la fragilidad del cristal y, cuando éste se rompe con un ruido cristalino, este ruido es transportado por el cristal visible.[49] Vemos la elasticidad del acero, la ductilidad del acero candente, la dureza de la lámina en un cepillo, la suavidad de las virutas. La forma de los objetos no es el contorno geométrico: está en una cierta relación con su naturaleza propia y habla a todos nuestros sentidos al mismo tiempo que a la vista. La forma de un pliegue en un tejido de lino o de algodón nos hace ver la finura o lo seco de la fibra, el frío o la calidez del tejido. El movimiento de los objetos visibles no es el simple desplaza-

46. Es, por ejemplo, posible que pueda observarse bajo los efectos de la mescalina una modificación de las cronaxias. Este hecho en modo alguno constituiría una explicación de las sinestesias por el cuerpo objetivo, si, como vamos a demostrar, la yuxtaposición de varias cualidades sensibles es incapaz de hacernos comprender la ambivalencia perceptiva tal como viene dada en la experiencia sinestética. El cambio de las cronaxias no puede ser la causa de la sinestesia, sino la expresión objetiva o el signo de un acontecimiento global y más profundo que no tiene su *sede* en el cuerpo objetivo y que interesa al cuerpo fenomenal como vehículo del ser-del-mundo.
47. WERNER, *op. cit.*, p. 163.
48. SCHAPP, *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, pp. 23 ss.
49. *Ibid.*, p. 11.

miento de las manchas de color correspondientes en el campo visual. En el movimiento de la rama que un pájaro acaba de abandonar, se lee su flexibilidad o su elasticidad, y es así como inmediatamente se distinguen una rama de abedul y una de manzano. Vemos el peso de un bloque de fundición que se hunde en la arena, la fluidez del agua, la viscosidad del jarabe.[50] De igual manera, oigo la dureza y desigualdad de los adoquinados en el ruido de un coche, y se habla con razón de un ruido «blando», «apagado» o «seco». Si podemos dudar de que el oído nos dé verdaderas «cosas», es cierto, cuando menos, que nos ofrece más allá de los sonidos en el espacio algo que «zumba» y así comunica con los demás sentidos.[51] En fin, si doblo, con los ojos cerrados, una varilla de acero y una rama de tilo, percibo entre mis manos la textura más secreta del metal y la madera. Si, pues, tomados como cualidades incomparables, los «datos de los diferentes sentidos» dependen de otros tantos mundos separados, al ser cada uno, en su esencia particular, una manera de modular la cosa, comunican todas por su núcleo significativo.

Solamente hay que precisar la naturaleza de la significación sensible, sin lo cual iríamos nuevamente a parar al análisis intelectualista que más arriba dejamos de lado. Es la misma mesa que toco y veo. Pero cabe añadir, como se ha hecho ya: ¿es la misma sonata la que oigo y la que toca Helen Keller, es el mismo hombre el que veo y el que pinta un pintor ciego?[52] Progresivamente, no habría ya ninguna diferencia entre la síntesis perceptiva y la síntesis intelectual. La unidad de los sentidos sería del mismo orden que la unidad de los objetos de ciencia. Cuando toco y miro simultáneamente un objeto, el objeto único sería la razón común de estas dos apariencias como Venus es la razón común del lucero matutino y del lucero vespertino, y la percepción sería una ciencia en sus comienzos.[53] Pues bien, si la percepción reúne nuestras experiencias sensoriales en un mundo único, no lo hace tal como reúne objetos o fenómenos el coleccionismo científico, sino como la visión binocular capta un solo objeto. Describamos esta «síntesis» de cerca. Cuando fijo mi mirada a lo infinito, tengo una imagen doble de los objetos próximos. Cuando a su vez las observo fijamente, veo que las dos imágenes se aproximan conjuntamente a lo que será el objeto único, y desaparecen en él. No hay que decir aquí que la síntesis consiste en pensarlas conjuntamente como imágenes de un solo objeto; si de un acto espiritual o de una apercepción se tratara, aquélla tendría que producirse en cuanto observo la identidad

50. *Ibid.*, pp. 21 ss.
51. *Ibid.*, pp. 32-33.
52. SPECHT, *Zur Phänomenologie und Morphologie der pathologischen Wahrnehmungstäuschungen*, p. 11.
53. ALAIN, *Quatre-vingt-un chapitres sur l'Esprit et les Passions*, p. 38.

de las dos imágenes, cuando de hecho la unidad del objeto se hace esperar mucho más: hasta el momento en que la fijación las escamotea. El objeto único no es una cierta manera de pensar las dos imágenes, puesto que dejan de darse en el momento en el que aquél aparece. La «fusión de las imágenes» ¿se ha obtenido por un dispositivo innato del sistema nervioso y queremos decir que, en definitiva, si no en la periferia por lo menos en el centro, no tenemos más que una sola excitación mediatizada por los dos ojos? Pero la simple existencia de un centro visual no puede explicar el objeto único, porque la diplopia se produce algunas veces, como por otra parte la simple existencia de dos retinas no puede explicar la diplopia porque ésta no es constante.[54] Si puede comprenderse la diplopia, lo mismo que el objeto único, en la visión normal, no será gracias a la disposición anatómica del aparato visual, sino a su funcionamiento y al uso que el sujeto psicofísico hace del mismo. ¿Diremos que la diplopia se produce *porque* nuestros ojos no convergen hacia el objeto y que forma en nuestras dos retinas imágenes no simétricas? ¿Que las dos imágenes se funden en una porque la fijación las lleva a unos puntos homólogos de las dos retinas? Pero la divergencia y la convergencia de los ojos ¿son causa o efecto de la diplopia y de la visión normal? En los ciegos de nacimiento operados de cataratas no podría decirse, en el tiempo que sigue a la operación, si es la incoordinación de los ojos lo que impide la visión o si es la confusión del campo visual lo que favorece la incoordinación —si no ven porque no observan fijamente, o si no observan fijamente por no tener algo que ver. Cuando miro al infinito y que, por ejemplo, uno de mis dedos situado cerca de mis ojos proyecta su imagen en puntos no simétricos de mis retinas, la disposición de las imágenes en las retinas no puede ser la *causa* del movimiento de fijación que pondrá fin a la diplopia. Porque, como se ha hecho observar,[55] la desaparición de las imágenes no existe en sí. Mi dedo forma su imagen en una cierta área de mi retina izquierda y un área de la retina derecha que no es simétrica a la primera. Pero el área simétrica de la retina derecha está llena, también ella, de excitaciones visuales; la repartición de los *estímulos* en las dos retinas no es «disimétrica» más que para la mirada de un sujeto que compare las dos constelaciones y las identifique. En las retinas, consideradas como objetos, no hay más que dos conjuntos de *estímulos* incomparables. Tal vez se responda que, a menos que se dé un movimiento

54. «La convergencia de los conductores tal como existe no condiciona la no-distinción de las imágenes en la visión binocular simple porque puede producirse la rivalidad de los monoculares y la separación de las retinas no da razón de su distinción cuando se produce, puesto que, normalmente, todo siendo igual en el receptor y los conductores, esta distinción no se produce.» R. DÉJEAN, *Étude psychologique de la distance dans la vision*, p. 74.
55. KOFFKA, *Some Problems of Space Perception*, p. 179.

de fijación, estos dos conjuntos no pueden sobreponerse, ni dar lugar a la visión de nada, y que en este sentido su presencia, por sí sola, crea un estado de desequilibrio. Pero esto es precisamente admitir lo que queremos demostrar: que la visión de un objeto único no es simple resultado de la fijación, que se anticipa en el mismo acto de fijación, o que, como se ha dicho, la fijación de la mirada es una «actividad prospectiva».[56] Para que mi mirada se refiera a los objetos próximos y concentre en ellos los ojos, es preciso que experimente[57] la diplopia como un desequilibrio o como una visión imperfecta, y se oriente hacia el objeto único como hacia la resolución de esta tensión y la consumación de la visión. «Hay que "mirar" para ver.»[58] La unidad del objeto en la visión binocular no es, pues, el resultado de un proceso en tercera persona que produciría finalmente una imagen única fundiendo las dos imágenes monoculares. Cuando uno pasa de la diplopia a la visión normal, el objeto único sustituye a las dos imágenes sin que, de toda evidencia, sea su simple superposición: es de un orden diferente al de ellas, incomparablemente más sólido que ellas. Las dos imágenes de la diplopia no se amalgaman en una sola, en la visión binocular, y la unidad del objeto es, sí, intencional. Pero —y con ello llegamos adonde queríamos ir a parar— no por eso es una unidad nocional. Se pasa de la diplopia al objeto único, no por una inspección del espíritu, sino cuando los dos ojos dejan de funcionar cada uno por su cuenta y los utiliza como un único órgano una mirada única. No es el sujeto epistemológico quien efectúa la síntesis, es el cuerpo cuando escapa a su dispersión, se recoge, se dirige con todos los medios a un término único de su movimiento, y cuando se concibe en él una intención única mediante el fenómeno de sinergia. No quitamos la síntesis al cuerpo objetivo más que para darla al cuerpo fenomenal, eso es al cuerpo en cuanto proyecta a su alrededor un cierto «medio»,[59] en cuanto que sus «partes» se conocen dinámicamente una a otra y que sus receptores se disponen de modo que posibiliten con su sinergia la percepción del objeto. Al decir que esta intencionalidad no es un pensamiento, queremos decir que no se efectúa en la transparencia de una consciencia, y que toma por adquirido todo el

56. R. Déjean, *op. cit.*, pp. 110-111. El autor dice: «una actividad prospectiva del espíritu», punto en que, como veremos, no le seguimos.
57. Se sabe que la Gestalttheorie apoya este proceso orientado hacia algún fenómeno físico en la «zona de combinación». Dijimos en otro lugar que es contradictorio recordar al psicólogo la variedad de los fenómenos o de las estructuras y explicarlos por algunos de ellos, en este caso las formas físicas. La fijación como forma temporal no es un hecho físico o fisiológico por la simple razón de que las formas pertenecen al mundo fenomenal. Cf. al respecto, *La Structure du Comportement*, pp. 175 ss., 191 ss.
58. R. Déjean, *op. cit.*, pp. 110-111.
59. En cuanto que posee una «*Umweltintentionalität*», Buytendijk y Plessner, *Die Deutung des mimischen Ausdrucks*, p. 81.

saber latente que mi cuerpo tiene de sí mismo. Arrimada a la unidad prelógica del esquema corpóreo, la síntesis perceptiva no posee ya ni el secreto del objeto ni el del propio cuerpo, y es por ello que el objeto percibido se ofrece siempre como trascendente, es por ello que la síntesis semeja que se hace en el mismo objeto, en el mundo, y no en este punto metafísico que es el sujeto pensante, es por ello que la síntesis perceptiva se distingue de la síntesis intelectual. Cuando paso de la diplopia a la visión normal, no solamente tengo consciencia de ver con los dos ojos *el mismo* objeto, tengo consciencia de progresar hacia el *mismo* objeto y de poseer, finalmente, su presencia carnal. Las imágenes monoculares erraban vagamente *ante* las cosas, no tenían cabida en el mundo, y de pronto se retiran hacia un cierto lugar del mundo y se sumen en él, como los fantasmas, a la luz del día, vuelven a la fisura de la tierra por la que habían venido. El objeto binocular absorbe las imágenes monoculares y es en él que la síntesis se hace, en su claridad que las imágenes se reconocen finalmente como apariencias de este objeto. La serie de mis experiencias se da como concordante, y la síntesis tiene lugar, no en cuanto aquellas expresan, todas, cierta invariante y dentro la identidad del objeto, sino en cuanto son, todas, recogidas por la última de ellas y en la ipseidad de la cosa. La ipseidad, quede claro, nunca se *alcanza*: cada aspecto de la cosa que cae bajo nuestra percepción no es más que una invitación a percibir más allá, y un alto momentáneo en el proceso perceptivo. Si la cosa fuese alcanzada, quedaría en adelante expuesta delante de nosotros, sin misterio. Dejaría de existir como cosa en el mismo momento en que creeríamos poseerla. Lo que constituye la «realidad» de la cosa es, pues, precisamente aquello que la hurta a nuestra posesión. La aseidad de la cosa, su presencia irrecusable y la ausencia perpetua en la que se atrinchera, son dos aspectos inseparables de la trascendencia. El intelectualismo ignora uno y otro, y si queremos dar cuenta de la cosa como término trascendente de una serie abierta de experiencias, hay que dar al sujeto de la percepción la unidad abierta e indefinida del esquema corpóreo. He ahí lo que nos enseña la síntesis de la visión binocular. Apliquémoslo al problema de la unidad de los sentidos. Ésta no se comprenderá por su subsunción en una consciencia originaria, sino por su integración nunca acabada en un solo organismo cognoscente. El objeto intersensorial es al objeto visual lo que el objeto visual es a las imágenes monoculares de la diplopia,[60] y los sentidos comunican en la percepción como los

60. Verdad es que los sentidos no deben ponerse en el mismo plano, como si todos fuesen igualmente capaces de objetividad y permeables a la intencionalidad. La experiencia no nos los da como equivalentes: me parece que la experiencia visual es más verdadera que la experiencia táctil, recoge en sí misma su verdad añadiéndole algo, porque su estructura más rica me presenta modalidades del ser insospechables para el tacto. La unidad de los sentidos se

dos ojos colaboran en la visión. La visión de los sonidos o la audición de los colores se realizan como se realiza la unidad de la mirada a través los dos ojos: en cuanto que mi cuerpo es, no una suma de órganos yuxtapuestos, sino un sistema sinérgico cuyas funciones todas se recogen y vinculan en el movimiento general del ser-del-mundo, en cuanto que es la figura estable de la existencia. Tiene un sentido decir que veo sonidos u oigo colores, si la visión o el oído no es la simple posesión de un *quale* opaco, sino la vivencia de una modalidad de la existencia, la sincronización de mi cuerpo con ella, y el problema de las sinestesias recibe un principio de solución si la experiencia de la cualidad es la de un cierto modo de movimiento o de una conducta. Cuando digo que veo un sonido, quiero decir que hago eco a la vibración del sonido con todo mi ser sensorial, y en particular mediante este sector de mí mismo que es capaz de colores. El movimiento, comprendido, no como movimiento objetivo y desplazamiento en el espacio, sino como proyecto de movimiento o «movimiento virtual»,[61] es el fundamento de la unidad de los sentidos. Es sabido que el cine hablado no sólo añade un acompañamiento sonoro al espectáculo, modifica su tenor. Cuando asisto a la proyección de una película doblada en francés, no solamente constato la discordancia de la palabra y la imagen, sino que de pronto se me antoja que en la pantalla se dice *algo diferente*, y mientras la sala y mis oídos se llenan del texto doblado, éste ni siquiera tiene para mí una existencia acústica, no tengo oídos más que para esta otra palabra silenciosa que de la pantalla viene. Cuando una avería del sonido deja de pronto sin voz al personaje que continúa gesticulando, no es solamente el sentido de su discurso lo que de pronto se me escapa: también el espectáculo cambia. El rostro, hace un instante animado, se espesa y se tiesa como el de un hombre aturdido, y la interrupción del sonido invade la pantalla bajo la forma de una especie de estupor. En el espectador, los gestos y las palabras no se subsumen en una significación ideal, sino que la palabra recoge el gesto y el gesto a la palabra, comunican a través de mi cuerpo, tal como los aspectos sensoriales de mi cuerpo son inmediatamente simbólicos uno de otro porque mi cuerpo es precisamente un sistema acabado de equivalencias y trasposiciones intersensoriales. Los sentidos se traducen el uno al otro sin necesidad de intérprete, se comprenden el uno al otro sin tener que pasar por la idea. Estas observaciones permiten dar todo su sen-

---

realiza transversalmente, en razón de su estructura propia. Pero encontramos algo análogo en la visión binocular, si es cierto que tenemos un «ojo director» que subordina el otro a sí. Estos dos hechos —la continuación de las experiencias sensoriales en la experiencia visual, y la de las funciones de un ojo por el otro— prueban que la unidad de la experiencia no es una unidad formal, sino una organización autóctona.

61. Palagyi, Stein.

tido a la palabra de Herder: «El hombre es un *sensorium commune* perpetuo, tocado ora de un lado ora del otro.»[62] Con la noción de esquema corpóreo, no es únicamente la unidad del cuerpo lo que se describe de una manera nueva, también, a través de ella, la unidad de los sentidos y la unidad del objeto. Mi cuerpo es el lugar, o mejor, la actualidad del fenómeno de expresión *(Ausdruck)*, en él la experiencia visual y la experiencia acústica, por ejemplo, están grávidas una de otra, y su valor expresivo funda la unidad antepredicativa del mundo percibido y, por ella, la expresión verbal *(Darstellung)* y la significación intelectual *(Bedeutung)*.[63] Mi cuerpo es la textura común de todos los objetos y es, cuando menos respecto del mundo percibido, el instrumento general de mi «comprehensión».

Es él, mi cuerpo, lo que da un sentido, no solamente al objeto natural, sino también a objetos culturales cuales los vocablos. Si presentamos un vocablo a un sujeto durante un tiempo demasiado corto para que pueda descifrarlo, el término «cálido», por ejemplo, induce una especie de experiencia del calor que forma entorno de él como un halo significativo.[64] El vocablo «duro»[65] suscita una especie de rigidez de la espalda y del cuello y sólo secundariamente se proyecta en el cambio visual o acústico y toma su figura de signo o de vocablo. Antes de ser el indicio de un concepto es, primero, un acontecimiento que capta mi cuerpo, y sus puntos de presa en mi cuerpo circunscriben la zona de significación a la que aquél se refiere. Un individuo declara que ante el vocablo «húmedo» *(feucht)* experimenta, además de un sentimiento de humedad y frío, una manipulación del esquema corpóreo, como si el interior del cuerpo saliese a la periferia, y como si la realidad del cuerpo, hasta entonces centrada en los brazos y las piernas, quisiera recentrarse. Luego, el vocablo no es distinto de la actitud que induce y es sólo cuando se prolonga su presencia que aparece como imagen exterior y su significación como pensamiento. Los vocablos tienen una fisionomía porque ante ellos, como ante cada persona, adoptamos una cierta conducta que, en cuanto son dados, aparece de una vez. «Trato de captar el vocablo *rot* (rojo) en su expresión viva; pero, para empezar, no es para mí más que periférico, no es más que un signo con el saber de su significación. Él no es rojo. Pero de pronto observo que el término se abre camino en mi cuerpo. Es el sentimiento —difícil de describir— de una especie de plenitud en sordina que invade mi cuerpo y que al mismo tiempo da a mi cavidad bucal una forma esférica. Y, precisamente en este momento, observo que el vocablo recibe sobre el papel su valor

62. Citado por Werner, *op. cit.*, p. 152.
63. La distinción de *Ausdruck, Darstellung* y *Bedeutung* la hace Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, III.
64. Werner, *op. cit.*, pp. 160 ss.
65. O en todo caso el término alemán *hart*.

expresivo, se presenta delante de mí en un halo rojo mate, mientras que la letra *o* presenta intuitivamente esta cavidad esférica que acabo de sentir en mi boca.»[66] Esta conducta del término hace comprender, en particular, que el vocablo sea indisolublemente algo que uno dice, que uno oye y ve. «El vocablo leído no es una estructura geométrica en un segmento de espacio visual, es la presentación de un comportamiento y de un movimiento lingüístico en su plenitud dinámica.»[67] Tanto si se trata de percibir vocablos como, más generalmente, objetos, «se da una cierta actitud corpórea, un modo específico de tensión dinámica que es necesaria para estructurar la imagen; el hombre como totalidad dinámica y viva debe ponerse él mismo en forma para trazar una figura en su campo visual como parte del organismo psicofísico».[68] Total, que mi cuerpo no es solamente un objeto entre los demás objetos, un complejo de cualidades sensibles entre otras, es un objeto *sensible* a todos los demás, que resuena para todos los sonidos, vibra para todos los colores, y que proporciona a los vocablos su significación primordial por la manera como los acoge. No se trata aquí de reducir la significación del vocablo «cálido» a unas sensaciones de calor, según las fórmulas empiristas. Porque el calor que siento al leer el vocablo «cálido» no es un calor efectivo. Es solamente mi cuerpo que se dispone para el calor y que, por así decir, bosqueja su forma. De la misma manera, cuando se nombra delante de mí una parte de mi cuerpo o cuando me la represento, experimento en el punto correspondiente una semisensación de contacto que no es más que la afloración de esta parte de mi cuerpo en el esquema corpóreo total. No reducimos, pues, la significación del término, ni siquiera la significación de lo percibido, a una suma de «sensaciones corpóreas», sino que decimos que el cuerpo, en cuanto tiene unas «conductas», es este extraño objeto que utiliza sus propias partes como simbólica general del mundo y por el que, en consecuencia, podemos «frecuentar» este mundo, «comprenderlo» y encontrarle una significación.

Tal vez se replique que todo lo dicho tiene, indudablemente, un valor como descripción de la apariencia. Pero ¿qué nos importa si, en definitiva, estas descripciones no quieren decir nada

66. WERNER, *Untersuchungen über Empfindung und Empfinden,* II, *Die Rolle der Sprachempfindung im Prozess der Gestaltung ausdrucksmässig erlebter Wörter,* p. 238.

67. *Id.,* p. 239. Lo que acabamos de decir respecto del vocablo es aún más verdad de la frase. Antes siquiera de haber leído verdaderamente la frase, podemos decir que es de «estilo de periódico», o que es «un inciso» (*Id.,* pp. 251-253). Puede comprenderse una frase o cuando menos dársele cierto sentido yendo del todo a las partes. No es, como dice Bergson, que formemos una «hipótesis» con los primeros términos, sino que tenemos un órgano del lenguaje que acepta la configuración lingüística que se le presenta, como nuestros órganos de los sentidos se orientan según el estímulo y se sincronizan con él.

68. *Id.,* p. 230.

que pueda pensarse, y si la reflexión las deja convictas de sin-sentido? A nivel de opinión, el propio cuerpo es a la vez objeto constituido y constituyente respecto de los demás objetos. Pero, si queremos saber de qué hablamos, importa elegir, y, en último análisis, situarlo del lado del objeto constituido. Efectivamente, una de dos: o me considero en medio del mundo, inserto en él por mi cuerpo que se deja investir por las relaciones de causalidad, en cuyo caso «los sentidos» y «el cuerpo» son unos aparatos materiales y no conocen nada en absoluto, el objeto forma en las retinas una imagen, y la imagen retiniana se redobla en el centro óptico de otra imagen, pero aquí no hay más que *cosas por ver* y *nadie que vea*, se nos remite indefinidamente de una etapa corpórea a otra, suponemos en el hombre un «hombre pequeño» y en éste, otro, sin nunca llegar a la visión; o de verdad quiero comprender cómo se da la visión, en cuyo caso he de salir de lo constituido, de lo que es en sí, y captar por reflesión un ser para que el objeto pueda existir. Pues bien, para que el objeto pueda existir respecto del sujeto, no basta que este «sujeto» lo abarque con su mirada o lo capte como prende mi mano este pedazo de madera, se requiere además que sepa que lo capta o lo mira, que se conozca en cuanto que lo capta o mira, que su acto le sea enteramente dado a sí mismo y que, en fin, este sujeto no *sea* nada más que aquello de lo que tiene consciencia de ser, ya que, sin ello, tendríamos, sí, una captación del objeto o una mirada sobre el objeto por parte de un tercer testigo, pero el supuesto sujeto, por falta de consciencia de sí, se dispersaría en su acto y no tendría consciencia de nada. Para que se dé visión del objeto o percepción táctil del objeto, siempre faltará a los sentidos esta dimensión de ausencia, esta irrealidad por la que el sujeto puede ser un saber de sí y el objeto puede existir para él. La consciencia de lo vinculado presupone la consciencia de lo vinculante y de su acto de vinculación; la consciencia de objeto presupone la consciencia de sí o, más bien, éstas son sinónimas. Si, pues, se da consciencia de algo, es que el sujeto no *es* nada en absoluto y las «sensaciones», la «materia» del conocimiento, no son momentos o habitantes de la consciencia, están del lado de lo constituido. ¿Qué pueden nuestras descripciones contra estas evidencias, y cómo escaparían a esta alternativa? Volvamos a la experiencia perceptiva. Percibo esta mesa en la que escribo. Esto significa, entre otras cosas, que mi acto de percepción *me ocupa*, y me ocupa lo bastante como para que yo no pueda, mientras percibo efectivamente la mesa, advertirme como percibiéndola. Cuando quiero hacer esto, dejo, por así decir, de sumergirme en la mesa con mi mirada, me vuelvo hacia mí que percibo, y hallo, luego, que mi percepción debió atravesar ciertas apariencias subjetivas, interpretar ciertas «sensaciones» mías; en fin, la percepción aparece en la perspectiva de mi historia individual. Es a partir de lo vinculado que tengo, se-

cundariamente, consciencia de una actividad de vinculación, cuando, al tomar la actitud analítica, descompongo la percepción en cualidades y sensaciones y que, para alcanzar de nuevo, a partir de las mismas, el objeto en el que había sido arrojado primeramente, me veo obligado a suponer un acto de síntesis que no es más que la contrapartida de mi análisis. Mi acto de percepción, tomado en su ingenuidad, no efectúa él mismo esta síntesis, aprovecha un trabajo ya hecho, una síntesis general constituida de una vez por todas, y es eso lo que yo expreso al decir que percibo con mi cuerpo o con mis sentidos —mi cuerpo, mis sentidos, siendo precisamente este saber habitual del mundo, esta ciencia implícita o sedimentada. Si mi consciencia constituyese actualmente el mundo que ella percibe, ninguna distancia habría de ella al mundo, ningún desfase *(décalage)* posible, ella lo penetraría hasta sus articulaciones más secretas, la intencionalidad nos transportaría al corazón del objeto, y así lo percibido no tendría la espesura de un presente, la consciencia no se perdería, no se enviscaría en él. Por el contrario, nosotros tenemos consciencia de un objeto inagotable y estamos atascados en él porque, entre él y nosotros, media este saber latente que nuestra mirada utiliza, cuyo desarrollo racional solamente presumimos que es posible, y que siempre se queda más acá de nuestra percepción. Si, como decíamos, toda percepción tiene algo de anónimo, es porque reanuda una experiencia adquirida *(acquis)* sin ponerla en tela de juicio. *Quien* percibe no está desplegado ante sí mismo como debe estarlo una consciencia, posee una espesura histórica, reanuda una tradición perceptiva y está confrontado a un presente. En la percepción no pensamos el objeto ni pensamos el pensante, somos del objeto y nos confundimos con este cuerpo que sabe del mundo más que nosotros, así como de los motivos y los medios que para hacer su síntesis poseemos. Por eso dijimos con Herder que el hombre *es un sensorium commune.* En este estrato originario del sentir, que uno halla a condición de coincidir verdaderamente con el acto de percepción y de abandonar la actitud crítica, vivo la unidad del sujeto y la unidad intersensorial de la cosa, no los pienso como harán el análisis reflexivo y la ciencia. —Pero ¿qué es lo vinculado sin la vinculación, qué es este objeto que todavía no es objeto para alguien? La reflexión psicológica, que pro-pone mi acto de percepción como un acontecimiento de mi historia, muy bien puede ser segunda. Pero la reflexión trascendental, que me descubre como el pensador intemporal del objeto, nada introduce en él que no esté ya en el mismo: se limita a formular lo que da un sentido a «la mesa», a «la silla», lo que hace estable su estructura y posibilita mi experiencia de la objetividad. En fin, ¿qué es vivir la unidad del objeto o del sujeto, sino hacerla? Aun suponiendo que ésta aparezca con el fenómeno de mi cuerpo, ¿no se precisará que yo la piense en él para en él encontrarla, y que haga la síntesis de

este fenómeno para tener su experiencia?— No queremos derivar el para-sí del en-sí, no volvemos a una forma cualquiera de empirismo; y el cuerpo al que confiamos la síntesis del mundo percibido no es un puro dato, algo pasivamente recibido. Pero la síntesis perceptiva es para nosotros una síntesis temporal, la subjetividad, a nivel de la percepción, no es nada más que la temporalidad y es esto lo que nos permite dejar al sujeto de la percepción su opacidad y su historicidad. Abro los ojos sobre mi mesa, mi consciencia está colmada de colores y de reflejos confusos, se distingue apenas de lo que a ella se ofrece, se expone a través de su cuerpo en el espectáculo que no es aún espectáculo de nada. De pronto miro fijamente la mesa que aún no está ahí, miro a distancia cuando todavía no hay profundidad, mi cuerpo se centra en un objeto todavía virtual y dispone sus superficies sensibles para hacerlo actual. Así puedo remitir a su lugar en el mundo el algo que me afectaba, porque puedo, retrocediendo en el futuro, remitir al pasado inmediato el primer ataque del mundo contra mis sentidos, y orientarme hacia el objeto determinado como hacia un futuro próximo. El acto de la mirada es indivisiblemente prospectivo, porque el objeto está al término de mi movimiento de fijación, y retrospectivo, porque se dará como anterior a su aparición, como el «estímulo», el motivo o el primer motor de todo el proceso desde su principio. La síntesis espacial y la síntesis del objeto se fundan en este despliegue del tiempo. En cada movimiento de fijación, mi cuerpo traba conjuntamente un presente, un pasado y un futuro, segrega tiempo, o mejor, se convierte en este lugar de la naturaleza en el que, por primera vez, los acontecimientos, en lugar de empujarse unos a otros en el ser, proyectan alrededor del presente un doble horizonte de pasado y de futuro y reciben una orientación histórica. Aquí tenemos, sí, la invocación, pero no la experiencia de un naturante eterno. Mi cuerpo toma posesión del tiempo, hace existir un pasado y un futuro para un presente; no es una cosa, hace el tiempo en lugar de sufrirlo. Pero todo acto de fijación tiene que renovarse, ya que, de otro modo, cae en la inconsciencia. El objeto no se mantiene límpido ante mí más que si lo recorro con mis ojos; la volubilidad es una propiedad esencial de la mirada. La presa que nos da en un segmento del tiempo, la síntesis que efectúa, son fenómenos temporales, fluyen y no pueden subsistir más que reanudadas en un nuevo acto, también temporal. La pretensión de la objetividad por parte de cada acto perceptivo es reanudada por el siguiente, todavía decepcionada y ya de nuevo reanudada. Este fracaso perpetuo de la consciencia perceptiva era previsible desde sus comienzos. Si no puedo ver el objeto más que alejándome en el pasado será porque, como el primer ataque del objeto contra mis sentidos, la percepción que le sucede ocupa y anula, también ella, mi consciencia, porque la percepción a su vez pasará, porque el sujeto de la percepción no

es nunca una subjetividad absoluta, porque ése está destinado a convertirse en objeto para un Yo ulterior. La percepción se da siempre bajo el modo de un impersonal.[69] No es un acto personal por el que yo mismo daría un sentido nuevo a mi vida. Quien, en la exploración sensorial, da un pasado al presente y lo orienta hacia un futuro, no soy yo como sujeto autónomo, soy yo en cuanto tengo un cuerpo y sé «mirar». Más que ser una historia verdadera, la percepción atestigua y renueva en nosotros una «prehistoria». Y esto es, por lo demás, esencial al tiempo; no habría presente, eso es, lo sensible con su espesura y su riqueza inagotable, si la percepción, para hablar como Hegel, no guardase un pasado en su profundidad presente y no lo contrajese en ella. Esta no hace actualmente la síntesis de su objeto, no porque lo reciba pasivamente, a lo empirista, sino porque la unidad del objeto se revela por el tiempo, y el tiempo se escapa a medida que vuelve a captarse. Gracias al tiempo poseo, sí, una encapsulación y una continuación de las experiencias anteriores en las experiencias ulteriores, pero en ninguna parte una posesión absoluta de mí por mí, porque el hueco del futuro se colma constantemente con un nuevo presente. No hay objeto vinculado sin vinculación y sin sujeto, no hay unidad sin unificación, sino que toda síntesis es, a la vez, distendida y rehecha por el tiempo que, de un solo movimiento, la pone en tela de juicio y la confirma porque produce un nuevo presente que retiene el pasado. La alternativa de lo naturado y lo naturante se transforma, pues, en una dialéctica del tiempo constituido y del tiempo constituyente. Si hemos de resolver el problema que nos planteamos —el de la sensorialidad, o sea, de la subjetividad finita— será reflexionando sobre el tiempo y haciendo ver cómo no existe más que para una subjetividad, puesto que sin ella, el pasado en sí no siendo ya y el futuro en sí no siendo aún, no existiría el tiempo —y cómo, no obstante, esta subjetividad es el tiempo mismo, cómo puede decirse, con Hegel, que el tiempo es la existencia del espíritu o hablar con Husserl de una autoconstitución del tiempo.

De momento, las descripciones que anteceden y las que seguirán nos familiarizan con un nuevo género de reflexión de la que esperamos la solución de nuestros problemas. Para el intelectualismo, reflexionar es alejarse u objetivar la sensación y hacer aparecer ante ella un sujeto vacío que pueda recorrer esta diversidad, y para que él pueda existir. En la misma medida en que el intelectualismo purifica la consciencia vaciándola de toda opacidad, hace de la *hylé* una verdadera cosa, y la aprehensión de los contenidos concretos, el encuentro de esta cosa y del espíritu, resulta impensable. Si se responde que la materia del conocimiento es un resultado del análisis y que no debe tratarse como

69. Literalmente: «La perception est toujours dans le mode du "On"». [*N. del T.*]

un elemento real, hay que admitir que, correlativamente, la unidad sintética de la apercepción es, también ella, una formulación nocional de la experiencia, que no debe recibir un valor originario y, en definitiva, que la teoría del conocimiento tiene que reiniciarse. Por nuestra parte admitimos que la materia y la forma del conocimiento son resultados del análisis. La materia del conocimiento la pro-pongo cuando, rompiendo con la fe originaria de la percepción, adopto a su respecto una actitud crítica y me pregunto «qué es lo que verdaderamente veo». La tarea de una reflexión radical, eso es, de la que quiere comprenderse a sí misma, consiste, de manera paradójica, en volver a encontrar la experiencia irrefleja del mundo, para situar de nuevo en ella la actitud de verificación y las operaciones reflexivas, y para hacer aparecer la reflexión como una de las posibilidades de mi ser. ¿Qué es, pues, lo que tenemos al comienzo? No un múltiple, dado con una apercepción sintética que lo recorre y atraviesa de una parte a otra, sino cierto campo perceptivo sobre el trasfondo del mundo. Nada hay tematizado aquí. Ni el objeto ni el sujeto están *pro-puestos*. No se da en el campo originario un mosaico de cualidades, sino una configuración total que distribuye los valores funcionales según la exigencia del conjunto y, por ejemplo —como vimos—, un papel «blanco» en la sombra no es blanco en el sentido de una cualidad objetiva, sino que vale como blanco. Lo que llamamos sensación no es sino la más simple de las percepciones y, como modalidad de la existencia, no puede, como no puede ninguna percepción, separársela de un fondo que, en definitiva, es el mundo. Correlativamente, cada acto perceptivo aparece como sacado de una adhesión global al mundo. Al centro de este sistema hay un poder de suspender la comunicación vital o, cuando menos, de restringirla, apoyando nuestra mirada en una parte del espectáculo, consagrándole todo el campo perceptivo. No es preciso, vimos, realizar en la experiencia primordial, las determinaciones que se obtendrán en la actitud crítica ni, por consiguiente, hablar de una síntesis actual, cuando lo múltiple no está aún disociado. ¿Habrá que rechazar, pues, la idea de síntesis y la de una materia del conocimiento? ¿Diremos que la percepción revela los objetos como una luz los ilumina en la noche, tomaremos por nuestra cuenta este realismo que, decía Malebranche, imagina al alma saliendo por los ojos y visitando a los objetos en el mundo? Pero con ello ni siquera nos libraríamos de la idea de síntesis porque, para percibir una superficie, por ejemplo, no basta con visitarla, hay que retener los momentos del recorrido y vincular unos a otros los puntos de la superficie. Pero vimos que la percepción originaria es una experiencia no-tética, preobjetiva y preconsciente Decimos, pues, *provisionalmente* que hay una materia del conocimiento solamente posible. De cada punto del campo primordial parten unas intenciones, vacías y determinadas; al efectuar estas

intenciones, el análisis llegará al objeto de la ciencia, a la sensación como fenómeno privado, y al sujeto puro que pro-pone al uno y a la otra. Estos tres términos sólo están al horizonte de la experiencia primordial. Es en la experiencia de la cosa que se fundará el ideal reflexivo del pensamiento tético. La reflexión no capta, pues, su sentido pleno más que si menciona el fondo irreflejo que presupone, fondo del que se beneficia, fondo que constituye para ella como un pasado original, un pasado que jamás ha sido presente.

II. El espacio

Acabamos de admitir que el análisis no tiene derecho a *proponer* como momento idealmente separable una materia del conocimiento, y que esta materia, en el instante en que la realizamos, la advertimos, por un acto expreso de reflexión, se refiere ya al mundo. La reflexión no rehace en sentido inverso un camino ya recorrido por la constitución, y la referencia natural de la materia al mundo nos conduce a una nueva concepción de la intencionalidad, puesto que la concepción clásica,[1] que trata la experiencia del mundo como un acto puro de la consciencia constituyente, no consigue hacerlo más que en la exacta medida en que define la consciencia como no-ser absoluto y contenciona, correlativamente, los contenidos en un «estrato hilético» que es del ser opaco. Hay que aproximar ahora más directamente esta nueva intencionalidad examinando la noción simétrica de una forma de la percepción y, en particular, la noción de espacio. Kant intentó trazar una línea de demarcación rigurosa entre el espacio como forma de la experiencia externa y las cosas dadas en esta experiencia. No se trata, quede claro, de una relación de continente a contenido, ya que esta relación no existe más que entre objetos, ni siquiera de una relación de inclusión lógica, como la existente entre el individuo y su clase, ya que el espacio es anterior a sus pretendidas partes, siempre recortadas en él. El espacio no es el medio contextual (real o lógico) dentro del cual las cosas están dispuestas, sino el medio gracias al cual es posible la disposición de las cosas. Eso es, en lugar de imaginarlo como una especie de éter en el que estarían inmersas todas las cosas, o concebirlo abstractamente como un carácter que les sería común, debemos pensarlo como el poder universal de sus conexiones. Así, pues, o bien no reflexiono, vivo en las cosas y considero vagamente el espacio, ora como el medio de las cosas, ora como su atributo común, o bien reflexiono, recojo en su fuente el espacio, pienso actualmente las relaciones que hay debajo de este término, y me percato luego de que éstas solamente viven gracias a un sujeto que las describe y que las lleva; paso del espacio espacializado al espacio espacializante. En el primer caso mi cuerpo y las cosas, sus relaciones concretas según el arriba y el

1. Por ella entendemos, ya sea la de un kantiano cual P. Lachièze-Rey (*L'Idéalisme kantien*), ya la de Husserl en el segundo período de su filosofía (período de *Ideen*).

abajo, la derecha y la izquierda, lo cercano y lo lejano, pueden revelárseme como una multiplicidad irreductible; en el segundo caso descubro una capacidad única e indivisible de describir el espacio. En el primer caso me enfrento al espacio físico, con sus regiones diferentemente cualificadas; en el segundo, al espacio geométrico cuyas dimensiones son sustituibles, tengo la espacialidad homogénea e isótropa, puedo, cuando menos, pensar un puro cambio de lugar que no modificaría en nada al móvil, y por consiguiente una pura *posición* distinta de la *situación* del objeto en su contexto concreto. Sabemos cómo se embrolla esta distinción, a nivel de saber científico, en las concepciones modernas del espacio. Aquí quisiéramos confrontarla, no con los instrumentos técnicos que se ha proporcionado la física moderna, sino con nuestra experiencia del espacio, última instancia, según el mismo Kant, de todos los conocimientos referentes al espacio. ¿Es verdad que nos encontramos ante la alternativa o bien de percibir las cosas en el espacio, o bien (si reflexionamos, y si queremos saber qué significan nuestras propias experiencias) de pensar el espacio como el sistema indivisible de los actos de vinculación que lleva a cabo un espíritu constituyente? La experiencia del espacio ¿no se funda en la unidad por una síntesis de un orden totalmente diverso?

A) *EL ARRIBA Y EL ABAJO*

Considerémosla anteriormente a toda elaboración nocional. Tomemos, por ejemplo, nuestra experiencia del «arriba» y del «abajo». En la vida ordinaria no podríamos captarla, esta experiencia, porque está disimulada bajo sus propias adquisiciones. Debemos recurrir a algún caso excepcional en el que ésa se deshaga y rehaga bajo nuestros ojos, por ejemplo, a los casos de visión sin inversión retiniana. Si ponemos a un individuo unas lentes que enderecen las imágenes retinianas, el paisaje total parece primero irreal e invertido; al segundo día de la experiencia, la percepción normal empieza a restablecerse, salvo en que el sujeto tiene el sentimiento de que su propio cuerpo está invertido.[2] En el curso de una segunda serie de experiencias,[3] que dura ocho días, los objetos aparecen primero invertidos, pero menos irreales que la primera vez. Al segundo día, el paisaje no está ya invertido, pero ahora es el cuerpo al que se siente en posición anormal. Del tercer día al séptimo, el cuerpo se endereza progresivamente y parece estar finalmente en posición normal, sobre

2. STRATTON, *Some Preliminary Experiments on Vision Without Inversion of the Retinal Image.*
3. STRATTON, *Vision Without Inversion of the Retinal Image.*

todo cuando el sujeto está activo. Cuando está tendido inmóvil en un sofá, el cuerpo se presenta todavía sobre el trasfondo del antiguo espacio y, para las partes invisibles del cuerpo, la derecha y la izquierda conservan hasta el fin de la experiencia la localización antigua. Los objetos exteriores tienen, cada vez más, el aspecto de la «realidad». Desde el quinto día, los gestos que a lo primero se dejaban engañar por el nuevo modo de visión y que precisaba corregir, teniendo en cuenta el trastorno visual, se dirigen sin error ninguno a su objetivo. Las nuevas apariencias visuales que, al principio, estaban aisladas sobre un trasfondo del antiguo espacio, se rodean, primero (tercer día) al precio de un esfuerzo voluntario, luego (séptimo día) sin esfuerzo alguno, de un horizonte orientado como ellas. Al séptimo día, la localización de los sonidos es correcta si el objeto sonoro se ve al mismo tiempo que se oye. Sigue siendo incierta, con doble representación, o incluso incorrecta, si el objeto sonoro no aparece en el campo visual. Al final de la experiencia, cuando uno se quita los lentes, los objetos parecen, sin duda no invertidos, sino «extraños», y las reacciones motrices están invertidas: el sujeto tiende la mano derecha cuando precisaría haber extendido la izquierda. El psicólogo siente, primero, la tentación de decir[4] que, después de la colocación de los lentes, el mundo visual se da al sujeto exactamente como si hubiera dado una vuelta de 180°, y *en consecuencia*, está para él invertido. Como las ilustraciones de un libro se nos aparecen al revés si alguien se ha divertido en colocarlo «cabeza abajo» mientras estábamos mirando en otra parte, la masa de sensaciones que constituyen el panorama ha sido invertida, colocada también ella «cabeza abajo». Esta otra masa de sensaciones que es el mundo táctil ha permanecido durante este tiempo «derecha»; no puede ya coincidir con el mundo visual, y en particular, el sujeto tiene de su cuerpo dos representaciones inconciliables, una que le viene dada por sus sensaciones táctiles y por las «imágenes visuales» que pudo guardar del período anterior a la experiencia, otra, la de la visión presente, que le muestra su cuerpo «los pies para arriba». Este conflicto de imágenes solamente puede terminar si uno de los dos antagonistas desaparece. Saber cómo se restablece una situación normal equivale, luego, a saber cómo la nueva imagen del mundo y del propio cuerpo puede hacer «palidecer»[5] o «desplazar»[6] a la otra. Se observa que éste lo logra tanto mejor cuanto que el sujeto es más activo, y por ejemplo desde el segundo día, cuando se lava las manos.[7] Es, pues, la experiencia del movimiento controlado por la vista lo que enseñaría al su-

4. Ésta es, cuando menos implícitamente, la interpretación de STRATTON, *Vision Without Inversion...*
5. *Id.*, p. 350.
6. STRATTON, *Some Preliminary Experiments...*, p. 617.
7. STRATTON, *Vision Without Inversion...*, p. 346.

jeto a poner en armonía los datos visuales y los datos táctiles: se percataría, por ejemplo, de que el movimiento necesario para alcanzar sus piernas, y que hasta ahora era un movimiento hacia «abajo», queda figurado en el nuevo espectáculo visual por un movimiento hacia lo que antes era el «arriba». Constataciones de este género permitirían, primero, corregir los gestos inadaptados, tomando los datos visuales por simples signos que descifrar y traduciéndolos en la lengua del antiguo espacio. Una vez fuesen «habituales»,[8] crearían entre las direcciones antiguas y las nuevas unas «asociaciones»[9] estables que suprimirían, finalmente, las primeras en beneficio de las segundas, preponderantes porque vienen proporcionadas por la vista. El «arriba» del campo visual, en el que las piernas aparecen primero, al haber sido identificado frecuentemente con lo que está «abajo» por el tacto, el sujeto pronto deja de tener necesidad de la mediación de un movimiento controlado para pasar de un sistema al otro, sus piernas pasan a residir en lo que él llamaba el «arriba» del campo visual; no solamente las «ve» ahí, sino que incluso las «siente» ahí,[10] y finalmente, «lo que antiguamente había sido el "arriba" del campo visual empieza a dar una impresión muy similar a la que pertenecía al "abajo" y viceversa».[11] En el instante en que el cuerpo táctil recupera al cuerpo visual, la región del campo visual en el que aparecían los pies del sujeto deja de definirse como el «arriba». Esta designación pertenece a la región en la que aparece la cabeza, la de los pies pasa a a ser el abajo.

Ahora bien esta interpretación es ininteligible. Se explica la inversión del paisaje, y luego el retorno a la visión normal, a base de suponer que el arriba y el abajo se confunden y varían con la dirección aparente de la cabeza y los pies *dados en la imagen*, que, por así decir, «arriba» y «abajo» están marcados en el campo sensorial por la distribución efectiva de las sensaciones. Pero en ningún caso —ya sea al principio de la experiencia, cuando el mundo está «invertido», ya sea al fin de la misma, cuando el mundo se «endereza»— la orientación del campo puede ser dada por los contenidos, pies y cabeza, que en ella aparecen. Efectivamente, para poder dar una dirección al campo, sería preciso que estos contenidos la tuviesen ya. «Invertido» en sí, «derecho» en sí, nada significan, evidentemente. Se replicará que con la colocación de los lentes el campo visual aparece invertido con relación al campo táctilo-corpóreo o con relación al campo visual ordinario del que decimos, por definición nominal, que están «derechos». Pero la misma cuestión se plantea acerca de estos campos-puntos de referencia: su simple presencia no basta para dar una dirección, cualquiera que sea. En las cosas, bastan dos

8. Stratton, *The Spatial Harmony of Touch and Sight*, pp. 492-505.
9. *Ibid.*
10. Stratton, *Some Preliminary Experiments...*, p. 614.
11. Stratton, *Vision Without Inversion...*, p. 350.

puntos para definir una dirección. Lo que ocurre es que nosotros no estamos en las cosas, no tenemos más que campos sensoriales que no son aglomerados de sensaciones colocados ante nosotros, ora «cabeza arriba», ora «cabeza abajo», sino sistemas de apariencias cuya orientación varía en el curso de la experiencia, incluso sin cambio ninguno en la constelación de los *estímulos*; y de lo que se trata es precisamente saber qué es lo que ocurre cuando estas apariencias flotantes echan de pronto anclas y se sitúan bajo la relación del «arriba» y del «abajo», ya sea al principio de la experiencia, cuando el campo táctilo-corpóreo parece «derecho» y el campo visual «invertido», ya sea posteriormente, cuando el primero se invierte a la par que el segundo se endereza, ya sea, en fin, al final de la experiencia cuando ambos están más o menos «enderezados». No pueden tomarse el mundo y el espacio orientado como dados con los contenidos de la experiencia sensible o con el cuerpo en sí, porque la experiencia demuestra, precisamente, que los mismos contenidos pueden, a su vez, orientarse en uno que otro sentido, y que las relaciones objetivas, registradas en la retina por la posición de la imagen física, no determinan nuestra experiencia del «arriba» y del «abajo»; se trata precisamente de saber cómo un objeto puede aparecérsenos «derecho» o «invertido» y lo que estos términos puedan querer decir. La cuestión no se impone solamente a una psicología empirista que trata la percepción del espacio como la recepción en nosotros de un espacio real, la orientación fenomenal de los objetos como un reflejo de su orientación en el mundo, sino también a una psicología intelectualista para la cual «derecho» e «invertido» son relaciones y dependen de los puntos de referencia que uno tome. Dado que el eje de coordenadas elegido, cualquiera que sea, no está aún situado en el espacio más que por sus relaciones con otro punto de referencia, y así sucesivamente, la ordenación del mundo va difiriéndose indefinidamente, el «arriba» y el «abajo» pierden todo sentido atribuible, a menos que, por una imposible contradicción, no se reconozca a ciertos contenidos el poder de instalarse ellos mismos en el espacio, lo que nos lleva de nuevo al empirismo con sus dificultades. Fácil resulta demostrar que una dirección no puede existir más que para el sujeto que la describe, y que un espíritu constituyente tiene en grado sumo el poder de trazar todas las direcciones en el espacio, pero que no hay actualmente ninguna dirección, y por ende ningún espacio, por falta de un punto de partida efectivo. de un aquí absoluto que pueda, progresivamente, dar un sentido a todas las determinaciones del espacio. El intelectualismo, igual que el empirismo, se queda más acá del problema del espacio orientado, porque ni siquiera puede plantearse la cuestión: con el empirismo, se trataba de saber cómo la imagen del mundo que, en sí, está invertida, puede enderezarse para mí. El intelectualismo ni siquiera puede admitir que la imagen

del mundo esté invertida luego de la colocación de los lentes. Pues, para un espíritu constituyente, nada hay que distinga las dos experiencias antes y después de la colocación de los lentes, o nada que haga incompatibles la experiencia visual del cuerpo «invertido» y la experiencia táctil del cuerpo «enderezado», por no considerar el espectáculo *desde ninguna parte*, y porque todas las relaciones objetivas del cuerpo y del contorno se conservan en el nuevo espectáculo. Vemos pues el problema: el empirismo se ofrecería gustosamente con la orientación efectiva de mi experiencia corporal este punto fijo que necesitamos, si queremos comprender el que haya para nosotros unas direcciones —mas la experiencia, a la par que la reflexión, hace ver que ningún contenido está de por sí orientado. El intelectualismo parte de esta relatividad del arriba y del abajo, pero no puede salir de ella para dar razón de una percepción efectiva del espacio. Así, pues, no podemos comprender la experiencia del espacio, ni bajo consideración de los contenidos, ni bajo la de una actividad pura de vinculación, y nos hallamos en presencia de esta tercera espacialidad que hace un instante hacíamos prever, que no es ni la de las cosas dentro del espacio, ni la del espacio espacializante, y que, en cuanto tal, escapa al análisis kantiano y es por él presupuesto. Necesitamos un absoluto en lo relativo, un espacio que no se deslice por las apariencias, que eche anclas en ellas y se solidarice con ellas, pero que no venga dado con ellas a lo realista, y pueda, como la experiencia de Stratton muestra, sobrevivir a su trastorno. Hemos de buscar la experiencia originaria del espacio más acá de la distinción de la forma y del contenido.

Si nos apañamos para que un individuo no pueda ver la habitación en la que se encuentra, sino por la mediación de un espejo que la refleje inclinándola 45° respecto de la vertical, el individuo verá primero la habitación «oblicua». Un hombre que por ella ande, parece como si andara de lado. El pedazo de cartón que cae a lo largo de la guarnición de la puerta, parece que caiga según una dirección oblicua. El conjunto es «raro». Al cabo de unos minutos, se produce un cambio brusco: las paredes, el hombre que se pasea por la habitación, la dirección de la caída del cartón se vuelven verticales.[12] Esta experiencia, análoga a la de Stratton, tiene la ventaja de que pone en evidencia una redistribución instantánea del arriba y del abajo, sin ninguna exploración motriz. Sabíamos ya que ningún sentido puede tener decir que la imagen oblicua (o invertida) lleva consigo una nueva localización del arriba y del abajo con la que trabaríamos conocimiento mediante la exploración motriz del nuevo espectáculo. Mas vemos ahora, que esta exploración no es siquiera nece-

12. WERTHEIMER, *Experimentelle Studien über das Sehen von Bewegung*, página 258.

saria y que, en consecuencia, la orientación viene constituida por un acto global del sujeto perceptor. Digamos que la percepción admitía antes de la experiencia cierto *nivel espacial*, con relación al cual el espectáculo experimental aparecía primero oblicuo, y que, en el curso de la experiencia, este espectáculo importa otro nivel respecto del cual el conjunto del campo visual puede aparecer nuevamente derecho. Todo parece transcurrir como si ciertos objetos (las paredes, las puertas y los cuerpos del hombre en la habitación), determinados como oblicuos con relación a un nivel dado, pretendieran proporcionar de por sí las direcciones privilegiadas, atrajeran hacia ellos la vertical, desempeñaran la función de «puntos de anclaje» [13] e hicieran bascular el nivel anteriormente establecido. No caemos aquí en el error realista, el de darse unas direcciones en el espacio junto con el espectáculo visual, ya que el espectáculo experimental no está orientado (oblicuamente) para nosotros más que con respecto a cierto nivel y que, por lo tanto, no nos da de por sí la nueva dirección del arriba y del abajo. Queda por saber qué es, exactamente, este nivel que siempre se antecede a sí mismo, cuando toda constitución de un nivel supone otro nivel preestablecido —cómo los «puntos de anclaje», desde el medio de cierto espacio al que deben su estabilidad, nos invitan a constituir otro medio—, y, en fin, qué es el «arriba» y el «abajo», si no son simples nombres para designar una orientación en sí de los contenidos sensoriales. Sostenemos que el «nivel espacial» no se confunde con la orientación del propio cuerpo. Si la consciencia del propio cuerpo contribuye sin duda alguna a la constitución del nivel —un sujeto, cuya cabeza esté inclinada, coloca en posición oblicua un cordón móvil cuando le piden que lo coloque verticalmente—,[14] en esta función está en competencia con los demás sectores de la experiencia, y la vertical solamente tiende a seguir la dirección de la cabeza si el campo visual está vacío y si faltan los «puntos de anclaje», por ejemplo cuando uno opera en la oscuridad. Como masa de datos táctiles, laberínticos, cinestésicos, el cuerpo no tiene más orientación definida de la que tienen los demás contenidos, y también él recibe esta orientación del nivel general de la experiencia. La observación de Wertheimer hace ver precisamente cómo el campo visual puede imponer una orientación que no es la del cuerpo. Pero si el cuerpo, como mosaico de sensaciones dadas, no define ninguna dirección, el cuerpo como agente desempeña, por el contrario, un papel esencial en el establecimiento de un nivel. Las variaciones del tono muscular, incluso con un campo visual lleno, modifican la vertical aparente hasta el punto de que el sujeto inclina la cabeza para situarla paralelamente a esta vertical desviada.[15] Estaríamos tentados a decir

13. *Ibid.*, p. 253.
14. NAGEL, citado por WERTHEIMER, *op. cit.*, p. 257.
15. *La Structure du Comportement*, p. 199.

que la vertical es la dirección definida por el eje de simetría de nuestro cuerpo como sistema sinérgico. Pero mi cuerpo puede, no obstante, moverse sin arrastrar consigo el arriba y el abajo, como cuando me echo en el suelo; y la experiencia de Wertheimer muestra que la dirección objetiva de mi cuerpo puede formar un ángulo apreciable con la vertical aparente del espectáculo. Lo que importa para la orientación del espectáculo no es mi cuerpo tal como de hecho es, como cosa en el espacio objetivo, sino mi cuerpo como sistema de acciones posibles, un cuerpo virtual cuyo «lugar» fenomenal viene definido por su tarea y su situación. Mi cuerpo está donde hay algo que hacer. En el instante en que el sujeto de Wertheimer se coloca en el dispositivo para él preparado, el área de sus acciones posibles —cuales andar, abrir un armario, utilizar una mesa, sentarse— dibuja delante de él, incluso manteniendo los ojos cerrados, un hábitat posible. La imagen del espejo le da, primero, una habitación orientada de forma diferente, eso es, el sujeto no hace presa en los utensilios que ésa encierra, no la habita, no cohabita con el hombre que ve ir y venir. Al cabo de unos minutos, y a condición de que no refuerce su anclaje inicial apartando los ojos del espejo, se produce la maravilla de que la habitación reflejada evoca un sujeto capaz de vivir en ella. Este cuerpo virtual desplaza al cuerpo real hasta el punto de que el sujeto no se siente ya en el mundo en el que efectivamente está, y que, en lugar de sus verdaderas piernas y brazos, siente en él las piernas y los brazos que precisaría tener para andar y para actuar en la habitación reflejada; el sujeto habita el espectáculo. Es entonces cuando el nivel espacial vuelca y se establece en su posición nueva. Es, pues, cierta posesión del mundo por mi cuerpo, cierta presa de mi cuerpo sobre el mundo. Proyectado, por la falta de puntos de anclaje, por la sola actitud de mi cuerpo, como en las experiencias de Nagel, determinado, cuando el cuerpo está adormecido, por las solas exigencias del espectáculo, como en la experiencia de Wertheimer, mi cuerpo aparece normalmente en la conjunción de mis intenciones motrices y de mi campo perceptivo, cuando mi cuerpo efectivo viene a coincidir con el cuerpo virtual que exige el espectáculo, y el espectáculo efectivo con el medio contextual que mi cuerpo proyecta a su alrededor. Se instala cuando, entre mi cuerpo, como poder de ciertos gestos, como exigencia de ciertos planos privilegiados, y el espectáculo percibido, como invitación a los mismos gestos y teatro de las mismas acciones, se establece un pacto que me da el disfrute del espacio como da a las cosas un poder directo sobre mi cuerpo. La constitución de un nivel espacial no es más que uno de los medios de la constitución de un mundo pleno: mi cuerpo hace presa en el mundo cuando mi percepción me ofrece un espectáculo tan variado y tan claramente articulado como sea posible, y cuando, al desplegarse, mis intenciones motrices reci-

ben del mundo las respuestas que esperan. Este máximo de nitidez en la percepción y en la acción define un *suelo* perceptivo, un fondo de mi vida, un contexto general para la existencia de mi cuerpo y del mundo. Con la noción de nivel espacial y del cuerpo como sujeto del espacio, se comprenden los fenómenos que Stratton describiera sin explicar. Si el «enderezamiento» del campo resultase de una serie de asociaciones entre las posiciones nuevas y las primitivas, ¿cómo podría la operación tener un aire sistemático y cómo planos enteros del horizonte perceptivo se agregarían de una vez a los objetos ya «enderezados»? Si, por el contrario, la nueva orientación resultase de una operación del pensamiento y consistiese en un cambio de coordenadas, ¿cómo el campo acústico o táctil podría resistir a la transposición? Sería necesario que el sujeto constituyente estuviera dividido, por un imposible, de sí mismo y fuese capaz de ignorar aquí lo que hace en otra parte.[16] Si la transposición es sistemática, y con todo parcial y progresiva, es que paso de un sistema de posiciones al otro sin poseer la clave de cada uno de los dos, tal como una persona canta en otro tono un aire aprendido de oído sin ningún conocimiento musical. La posesión de un cuerpo lleva consigo el poder de cambiar de nivel y «comprender» el espacio, como la posesión de la voz el de cambiar de tono. El campo perceptivo se endereza y, al final de la experiencia, lo identifico sin concepto porque vivo en él, porque me dejo llevar enteramente en el nuevo espectáculo en el que, por así decir, sitúo mi centro de gravedad.[17] Al principio de la experiencia, el campo visual parece a la vez invertido e irreal porque el sujeto no vive en él, no hace presa en él. En el curso de la experiencia, se constata una fase intermedia en el que el cuerpo táctil parece invertido y el paisaje, derecho, porque, viviendo ya en el paisaje, lo percibo como derecho, y porque la perturbación experimental se halla puesta a cuenta del propio cuerpo y que, de este modo, no es una masa de sensaciones efectivas, sino el cuerpo que se necesita para percibir un espectáculo dado. Todo nos remite a las relaciones orgánicas del sujeto y el espacio, a esta presa del sujeto sobre su mundo que es el origen del espacio.

Pero se querrá ir más lejos en el análisis. ¿Por qué, se pre-

16. El cambio de nivel en los fenómenos sonoros es muy difícil de obtener. Si nos apañamos para, con la ayuda de un pseudófono, hacer llegar al oído derecho los sonidos que vienen del izquerdo, se obtiene una inversión del campo acústico comparable a la inversión del campo visual de la experiencia de Stratton. Pues bien, pese a un largo entrenamiento, no se llega a «enderezar» el campo acústico. La localización de los sonidos por el solo oído sigue siendo hasta el fin de la experiencia incorrecta. No es correcta y el sonido no parece venir del objeto situado a la izquierda más que si el objeto, a la par que se oye, se ve. P. T. Young, *Auditory Localization with Acoustical Transposition of the Ears.*

17. El sujeto puede, en las experiencias de la inversión acústica, dar la ilusión de una localización correcta cuando ve el objeto sonoro porque inhibe sus fenómenos sonoros y «vive» en lo visual. P. T. Young, *op. cit.*

guntará, la percepción nítida y la acción garantizada no son posibles más que en un espacio fenomenal orientado? Esto solamente es evidente si suponemos que el sujeto de la percepción y de la acción está enfrentado a un mundo en el que se dan ya direcciones absolutas, de modo que deba ajustar las dimensiones de su comportamiento a las del mundo. Pero nosotros nos situamos en el interior de la percepción y nos preguntamos precisamente cómo puede ésa acceder a unas direcciones absolutas, no podemos, pues, suponerlas ya dadas en la génesis de nuestra experiencia espacial. La objeción equivale a decir lo que estamos diciendo desde el principio: que la constitución de un nivel supone siempre otro nivel dado, que el espacio siempre se precede a sí mismo. Pero esta observación no es la simple constación de un fracaso. Nos enseña la esencia del espacio y el único método que permite comprenderla. Es esencial para el espacio el que esté siempre «ya constituido», y nunca lo comprenderemos retirándonos en una percepción sin mundo. No hay que preguntarse por qué el ser está orientado, por qué la existencia es espacial, por qué, en nuestro lenguaje de hace un momento, nuestro cuerpo no hace presa en el mundo de todas las posiciones, y por qué su coexistencia con el mundo polariza la experiencia y hace surgir una dirección. La cuestión solamente podría plantearse si estos hechos fuesen accidentes que ocurrieran a un sujeto y a un objeto indiferentes al espacio. La experiencia perceptiva nos muestra, al contrario, que esos hechos están presupuestos en nuestro encuentro primordial con el ser, y que el ser es sinónimo de estar situado, de ser en situación. Para el sujeto pensante, un rostro visto desde el «anverso» y el mismo rostro visto desde el «reverso» son indiscernibles. Para el sujeto de la percepción, el rostro visto desde el «anverso» es incognoscible. Si alguien está echado en una cama y yo lo miro situándome a la cabecera del lecho, su rostro será por un momento normal. Verdad es que hay cierto desorden en los rasgos y que me cuesta comprender la sonrisa como sonrisa, pero siento que podría dar la vuelta a la cama y ver ese rostro con los ojos de un espectador colocado al pie de la cama. Si el espectáculo se prolonga, cambia súbitamente de aspecto: el rostro se vuelve monstruoso, sus expresiones, horribles, las pestañas, los párpados, toman un aire de materialidad que nunca les había encontrado. Por primera vez, veo verdaderamente este rostro invertido como si fuese su postura «natural»: tengo delante de mí una cabeza puntiaguda sin cabellos, que lleva al frente un orificio sangrante y lleno de dientes, y en lugar de la boca, dos globos móviles rodeados de unos pelos lucientes y puestos de relieve por unos cepillos duros. Se dirá sin duda que el rostro «derecho» es, entre todos los aspectos posibles de un rostro, el que con más frecuencia me es dado, y que el rostro invertido me sorprende porque sólo raramente lo veo. Pero los rostros no se ofrecen a menudo en posi-

ción rigurosamente vertical, ningún privilegio estadístico hay en favor del rostro «derecho», y la cuestión estriba precisamente en saber por qué en estas condiciones se me da con más frecuencia que otro. Si admitimos que mi percepción le da un privilegio y se refiere al mismo como a una norma por razones de simetría, nos preguntaremos por qué más allá de cierta oblicuidad no se opera el «enderezamiento». Importa que mi mirada, que recorre el rostro y tiene sus direcciones de marcha favoritas, no reconozca el resto más que si reencuentra sus detalles en un cierto orden irreversible; importa que el mismo sentido del objeto —en este caso el rostro y sus expresiones— esté vinculado a su orientación, como bastante lo muestra la doble acepción del término «sentido». Invertir un objeto equivale a quitarle su significación. Su ser de objeto no es, pues, un ser-para-el-sujeto-pensante, sino un ser-para-la-mirada que lo encuentra desde cierto ángulo y no lo reconoce de ninguna otra manera. Es por eso que cada objeto tiene «su» arriba y «su» abajo que indican, para un nivel dado, su lugar «natural», el que éste debe ocupar. Ver un rostro no es formarse la idea de cierta ley de constitución que el objeto invariablemente observaría en todas sus orientaciones posibles, es hacer presa en el mismo, poder seguir en su superficie cierto itinerario perceptivo con sus subidas y bajadas, tan irrecognoscible, si lo tomo en sentido inverso, como la montaña por la que hace un instante me afanaba cuando la bajo a grandes zancadas. En general, nuestra percepción no comportaría ni contornos, ni figuras, ni fondos, ni objetos, por lo tanto no sería percepción de nada; total que no sería, si el sujeto de la percepción no fuese esta mirada que no hace presa en las cosas más que para cierta orientación de las mismas, y la orientación en el espacio no es un carácter contingente del objeto, es el medio gracias al cual lo reconozco y tengo consciencia del mismo como de un objeto. Sin duda puedo tener consciencia del mismo objeto bajo diferentes orientaciones y, como hace un instante decíamos, puedo incluso reconocer un rostro invertido. Pero siempre será a condición de tomar ante él, de pensamiento, una actitud definida, que a veces incluso tomamos de modo efectivo, como cuando inclinamos la cabeza para mirar una foto que nuestro vecino tiene en sus manos. Tal como todo ser concebible se refiere directa o indirectamente al mundo percibido, y como el mundo percibido solamente es captado por la orientación, no podemos nosotros disociar el ser del ser (estar) orientado; no cabe «fundar» el espacio o preguntar cuál sea el nivel de todos los niveles. El nivel primordial está en el horizonte de todas nuestras percepciones, pero de un horizonte que, por principio, nunca puede ser alcanzado y tematizado en una percepción expresa. Cada uno de los niveles en los que vivimos van apareciendo uno tras otro cuando echamos el ancla en un «medio contextual» que a nosotros se propone. Este medio no es espacialmente definido

más que para un nivel previamente dado. Así, la serie de nuestras experiencias, hasta la primera, se transmiten una espacialidad ya adquirida. Nuestra primera percepción no ha podido, a su vez, ser espacial más que refiriéndose a una orientación que la haya precedido. Es preciso, pues, que ésta nos encuentre en acción dentro de un mundo. No obstante, este mundo no puede ser *cierto* mundo, *cierto* espectáculo, porque nosotros nos hemos colocado al origen de todos. El primer nivel espacial no puede encontrar *en ninguna parte* sus puntos de anclaje, porque éstos tendrían necesidad de un nivel antes del primer nivel para ser determinados en el espacio. Y como, no obstante, este primer nivel no puede orientarse «en sí», es necesario que mi primera percepción y mi primera presa en el mundo se me manifiesten como la ejecución de un pacto más antiguo concluido entre X y el mundo en general; que mi historia sea la secuencia de una prehistoria de la que aquélla utiliza los resultados adquiridos, mi existencia personal, la continuación de una tradición prepersonal. Hay, pues, otro sujeto debajo de mí, para el que existe un mundo antes de que yo esté ahí, y el cual señalaba ya en el mismo mi lugar. Este espíritu cautivo o natural es mi cuerpo, no el cuerpo momentáneo, instrumento de mis opciones personales y que se consolida en tal o cual mundo, sino el sistema de «funciones» anónimas que envuelven toda fijación particular en un proyecto general. Y esta adhesión ciega al mundo, esta toma de posición en favor del ser, no interviene únicamente al principio de mi vida. Es ella que da su sentido a toda percepción ulterior del espacio, se recomienza a cada momento. El espacio, y en general la percepción, marcan en el corazón del sujeto el hecho de su nacimiento, la aportación perpetua de su corporeidad, una comunicación con el mundo más antigua que el pensamiento. He ahí por qué atascan a la consciencia y son opacas a la reflexión. La labilidad de los niveles no solamente da la experiencia intelectual del desorden, sino la experiencia vital del vértigo y de la náusea [18] que es la consciencia y el horror de nuestra contingencia. La posición de un nivel es el olvido de esta contingencia, y el espacio está asentado sobre nuestra facticidad. No es ni un objeto ni un acto de vinculación del sujeto, no se le puede observar porque está supuesto en toda observación, ni se le puede ver salir de una operación constituyente, porque ya le es esencial el ser constituido, y es así que puede dar mágicamente al paisaje sus determinaciones espaciales sin nunca aparecer él mismo.

18. STRATTON, *Vision Without Inversion.* Primer día de la experiencia. Wertheimer habla de un «vértigo visual» (*Experimentelle Studien*, pp. 257-259). Nos mantenemos de pie no por la mecánica del esqueleto, ni siquiera por la regulación nerviosa del tono muscular, sino porque estamos comprometidos en un mundo. Si este compromiso se deshace, el cuerpo se hunde y se vuelve objeto.

B) *LA PROFUNDIDAD*

Las concepciones clásicas de la percepción están de acuerdo en negar que la profundidad sea visible. Berkeley hace ver que la profundidad no podría ofrecerse a la vista por no poder ser registrada, porque nuestras retinas solamente reciben del espectáculo una proyección sensiblemente plana. Si se le replicara que, según la crítica de la «hipótesis de constancia», no podemos juzgar de lo que vemos por lo que se pinta en nuestras retinas, Berkeley respondería sin duda que, sea lo que fuere la imagen retiniana, la profundidad no puede verse porque no se despliega bajo nuestra mirada, ante la cual no se manifiesta más que en extracto. En el análisis rellexivo, la profundidad no es visible por una razón de principio: aun cuando pudiera inscribirse en nuestros ojos, la impresión sensorial solamente ofrecería una multiplicidad en sí por recorrer, de modo que la distancia, al igual que todas las demás relaciones espaciales, solamente existe para un sujeto que haga su síntesis y la piense. Por muy opuestas que sean, ambas doctrinas sobrentienden la misma contención de nuestra experiencia efectiva. Acá y acullá, la profundidad se asimila tácitamente a la *anchura considerada de perfil*, y es esto lo que la convierte en invisible. El argumento de Berkeley, si lo explicitamos por completo, es más o menos el siguiente. Lo que llamo profundidad es, en realidad, una yuxtaposición de puntos comparables a la anchura. Lo que pasa es que estoy mal situado para verla. Podría verla si estuviese en lugar de un espectador lateral, que pudiera alcanzar con la mirada la serie de objetos dispuestos ante mí, mientras que para mí se ocultan uno al otro —o ver la distancia de mi cuerpo respecto del primer objeto, cuando para mí esta distancia se concentra en un punto. Lo que hace para mí invisible la distancia es precisamente lo que la hace visible para el espectador bajo el aspecto de la anchura: la yuxtaposición de puntos simultáneos en una sola dirección, que es la de mi mirada. La profundidad que se declara invisible es, pues, una profundidad ya identifieada con la anchura, y sin esta condición, el argumento no tendría ni visos de consistencia siquiera. Asimismo, el intelectualismo no puede hacer aparecer en la experiencia de la profundidad un sujeto pensante que haga su síntesis más que porque éste reflexiona sobre una profundidad realizada, sobre una yuxtaposición de puntos simultáneos que no es la profundidad tal como a mí se me ofrece, sino la profundidad para un espectador situado lateralmente, eso es, finalmente, la anchura.[19] Al asimilar una a otra, las dos filosofías se conceden como obvio el resultado de un trabajo constitutivo cuyas fases,

19. La distinción de la profundidad de las cosas con relación a mí y de la distancia entre dos objetos la hace PALIARD, *L'Illusion de Sinnsteden et le problème de l'implication perceptive*, p. 400, y E. STRAUSS, *Vom Sinn der Sinne*, pp. 267-269.

por el contrario, nosotros tenemos que volver a rehacer. Para tratar la profundidad como una anchura considerada de perfil, para llegar a un espacio isotrópico, es necesario que el sujeto abandone su sitio, su punto de vista sobre el mundo, y se piense en una especie de ubicuidad. Para Dios, que está en todas partes, la anchura es inmediatamente equivalente a la profundidad. El intelectualismo y el empirismo no nos dan un informe de la experiencia humana del mundo; nos dicen lo que Dios podría pensar de ella. Y es, indudablemente, el mundo el que nos invita a sustituir las dimensiones y a pensarlo sin punto de vista. Todos los hombres admiten, sin ninguna especulación, la equivalencia de la profundidad y de la anchura; forma parte de la evidencia de un mundo intersubjetivo, y es ello lo que hace que los filósofos, lo mismo que los demás hombres, puedan olvidar la originalidad de la profundidad. Pero todavía no sabemos nada del mundo y del espacio objetivos, intentamos describir el fenómeno del mundo, eso es su nacimiento para nosotros en este campo en que cada percepción nos sitúa de nuevo, en que estamos aún solos, en que los demás sólo más tarde aparecerán, en que el saber, y en particular la ciencia, no han reducido y nivelado aún la perspectiva individual. Es a través de ella, por ella, que hemos de acceder a un mundo. Así, pues, hay que describirla, primero. Más directamente que las demás dimensiones del espacio, la profundidad nos obliga a rechazar el prejuicio del mundo y a encontrar la experiencia primordial de la que brota; es, por así decir, la más «existencial» de todas las dimensiones porque —y eso es lo que el argumento de Berkeley tiene de verdad— no se marca sobre el objeto, pertenece de toda evidencia a la perspectiva y no a las cosas, de las cuales, pues, ni puede derivarse ni puede siquiera ser pro-puesta por la consciencia a ellas; anuncia un cierto vínculo indisoluble entre las cosas y yo por el que me sitúo ante ellas, mientras que la anchura puede, a primera vista, pasar por una relación entre las cosas en la que el sujeto perceptor no está implicado. Al redescubrir la visión de la profundidad, eso es una profundidad que no es aún objetivada y constituida por puntos exteriores uno a otro, superaremos una vez más las alternativas clásicas y precisaremos la relación del sujeto y del objeto.

Aquí está mi mesa, *más lejos* el piano, o la pared, o un coche aparcado delante de mí que se pone en marcha y se *aleja*. ¿Qué quieren decir estas palabras? Para despertar la experiencia perceptiva, partimos del informe superficial que de ellos nos da el pensamiento asediado por el mundo y por el objeto. Estos términos, nos dice éste, significan que entre la mesa y yo hay un intervalo, entre el coche y yo un intervalo creciente que yo no puedo ver desde donde estoy, pero que se me señala por la magnitud aparente del objeto. Es la magnitud aparente de la mesa, del piano y de la pared lo que, comparada con su magnitud real,

los sitúa en el espacio. Cuando el coche se eleva lentamente hacia el horizonte a la par que pierde en talla, yo construyo, para dar razón de esta apariencia, un desplazamiento según la anchura, tal como yo lo percibiría si observara desde lo alto de un avión y que es, en último análisis, lo que da todo el sentido de la profundidad. Pero todavía poseo otros signos de la distancia. A medida que un objeto se aproxima, mis ojos, que lo fijan, convergen más y más. La distancia es la altura de un triángulo cuya base y ángulos de la base me son conocidos,[20] y cuando digo que veo a distancia, quiero decir que la altura del triángulo viene determinada por sus relaciones con estas magnitudes dadas. La experiencia de la profundidad según los puntos de vista clásicos consiste en descifrar ciertos hechos dados —la convergencia de los ojos, la magnitud aparente de la imagen— reemplazándolas en el contexto de relaciones objetivas que los explican. Pero, si puedo remontarme de la magnitud aparente a su significación, es a condición de saber que existe un mundo de objetos indeformables, que mi cuerpo está frente a este mundo como un espejo y que, como la imagen del espejo, la que se forma sobre el cuerpo-pantalla es exactamente proporcional al intervalo que lo separa del objeto. Si puedo comprender la convergencia como signo de la distancia, es a condición de representarme mis miradas como los dos bastones del ciego, tanto más inclinados el uno sobre el otro cuanto más próximo es el objeto; [21] en otras palabras, a condición de insertar mis ojos, mi cuerpo y lo exterior en un mismo espacio objetivo. Los «signos» que, por hipótesis, tendrían que introducirnos en la experiencia del espacio, no pueden significar el espacio más que si están ya presos en él y si éste es ya conocido. Como la percepción es la iniciación al mundo y que, como profundamente se ha dicho, «nada hay antes de ella que sea espíritu»,[22] no podemos poner en ella unas relaciones objetivas que no estén aún constituidas a su nivel. Es por ello que los cartesianos hablaban de una «geometría natural». La significación de la magnitud aparente y de la convergencia, eso es, la distancia, no puede aún exhibirse y tematizarse. La magnitud aparente y la convergencia no pueden darse como elementos dentro de un sistema de relaciones objetivas. La «geometría natural», o el «juicio natural», son mitos, en sentido platónico, destinados a figurar la «envoltura» o «implicación» en unos signos que no están aún propuestos y pensados, de una significación que tampoco lo está, y es esto lo que necesitamos comprender al volver a la experiencia perceptiva. Hay que describir la magnitud aparente y la convergencia, no tales como el saber científico las conoce, sino tales

20. Malebranche, *Recherche de la vérité*, Livre 1er, cap. IX.
21. *Ibid.*
22. Pallard, *L'Illusion de Sinnsteden...*, p. 383.

como las captamos desde el interior. La psicología de la Forma[23] ha observado que magnitud aparente y convergencia no son, en la misma percepción, conocidas explícitamente —no tengo consciencia expresa de la convergencia de mis ojos o de la magnitud aparente, cuando percibo a distancia; no están delante de mí como unos hechos percibidos—, y que, sin embargo, intervienen en la percepción a distancia, como de sobra lo prueban el estereoscopio y las ilusiones de la perspectiva. Los psicólogos concluyen de todo ello que no son signos, sino condiciones o causas de la profundidad. Constatamos que la organización en profundidad aparece cuando cierta magnitud de la imagen retiniana o cierto grado de convergencia se producen objetivamente en el cuerpo; aquí tenemos una ley comparable a las leyes de la física; basta con tomar nota de ella. Pero el psicólogo rehúye aquí su tarea: cuando reconoce que la magnitud aparente y la convergencia no están presentes en la percepción como hechos objetivos, nos recuerda la descripción pura de los fenómenos con anterioridad al mundo objetivo, nos hace entrever la profundidad vivida fuera de toda geometría. Y es entonces cuando interrumpe la descripción para situarse de nuevo en el mundo y derivar la organización en profundidad de un encadenamiento de hechos objetivos. ¿Podemos así limitar la descripción y, una vez reconocido el orden fenomenal como orden original, referir a una alquimia cerebral, de la que la experiencia solamente registraría el resultado, la producción de la profundidad fenomenal? Una de dos: o, con el conductalismo —behaviorismo— negamos todo sentido al vocablo experiencia y tratamos de construir la percepción como un producto del mundo de la ciencia, o admitimos que la experiencia, también ella, nos da acceso al ser, y luego, no podemos tratarla como un subproducto del ser. La experiencia no es nada o es necesario que sea total. Tratemos de representarnos lo que podría ser una organización en profundidad producida por la fisiología cerebral. Para una magnitud aparente y una convergencia dadas, en un lugar del cerebro aparecería una estructura funcional homóloga a la organización en profundidad. Pero, en todo caso, esto no sería más que una profundidad dada, una profundidad de hecho, y aún habría que tomar consciencia de ello. Tener la experiencia de una estructura no es recibirla pasivamente en sí: es vivirla, recogerla, asumirla, encontrar su sentido inmanente. Una experiencia no puede, pues, vincularse, como a su causa, a ciertas condiciones de hecho[24] y, si la consciencia de la distancia se produce para tal valor de la conver-

23. KOFFKA, *Some Problems of Space Perception;* GUILLAUME, *Traité de Psychologie*, cap. IX.
24. En otros términos: un acto de consciencia no puede tener ninguna *causa*. Pero preferimos no introducir el concepto de consciencia, que la psicología de la forma podría contestar y que por nuestra parte no aceptamos sin reservas, y nos limitamos a la noción incontestable de experiencia.

gencia y para tal magnitud de la imagen retiniana, no puede depender de estos factores más que en la medida que en ella figuren. Como no tenemos de ella ninguna experiencia expresa, hay que concluir que tenemos una experiencia no tética de la misma. Convergencia y magnitud aparente no son ni signos ni causas de la profundidad: están presentes en la experiencia de la profundidad, tal como el *motivo*, incluso cuando no está articulado y puesto aparte, está presente en la decisión. ¿Qué se entiende por un motivo, y qué quiere decirse cuando se afirma, por ejemplo, que un viaje está motivado? Se entiende con ello que tiene su origen en ciertos hechos dados; no que estos hechos, por sí solos, tengan el poder físico de producirlo, sino en cuanto presentan razones para emprenderlo. El motivo es un antecedente que solamente actúa por su sentido, e incluso hay que añadir que es la decisión la que afirma este sentido como válido y que le da su fuerza y eficacia. Motivo y decisión son dos elementos de una situación: el primero es la situación como hecho, el segundo la situación asumida. Así, una defunción motiva mi viaje *porque* es una situación en la que se requiere mi presencia, sea para reconfortar a una familia afligida, sea para rendir al difunto los «últimos deberes», y, al decidir hacer este viaje, valido este motivo que se propone y asumo esta situación. La relación de lo motivante y de lo motivado es, pues, recíproca. Pues bien, tal es la relación existente entre la experiencia de la convergencia, o de la magnitud aparente, y la de la profundidad. No ponen de manifiesto milagrosamente, a título de «causas», la organización en profundidad, pero la motivan tácitamente por cuanto la encierran ya en su sentido y que, una y otra, son ya una cierta manera de mirar a distancia. Vimos ya que la convergencia de los ojos no es la causa de la profundidad, y que incluso presupone una orientación hacia el objeto a distancia. Insistamos ahora en la noción de magnitud aparente. Si miramos largo tiempo un objeto iluminado que dejará tras sí una imagen consecutiva, y si luego fijamos unas pantallas situadas a distancias diferentes, la post-imagen se proyecta sobre ellas bajo un diámetro aparente, tanto más grande cuanto más alejada esté la pantalla.[25] Durante mucho tiempo se ha explicado la enorme luna que se ve en el horizonte por el gran número de objetos interpuestos que harían más sensible la distancia y, *por ende*, aumentarían el diámetro aparente. Como si dijésemos que el fenómeno «magnitud aparente» y el fenómeno distancia son dos momentos de una organización conjunta del campo, que el primero no es respecto del otro ni la relación de signo a significado, ni la relación de causa a efecto, y que, como lo motivante y lo motivado, esos fenómenos comunican por su sentido. La magnitud aparente vivida, en lugar de ser el signo o el indicio de

25. QUERCY, *Études sur l'hallucination, II, La clinique*, pp. 154 ss.

una profundidad invisible en sí misma, no es más que una manera de expresar nuestra visión de la profundidad. La teoría de la forma ha contribuido a hacer ver justamente que la magnitud aparente de un objeto que se aleja no varía como la imagen retiniana, y que la forma aparente de un disco, que gira alrededor de uno de sus diámetros, no varía, como podría esperarse, de acuerdo con la perspectiva geométrica. El objeto que se aleja disminuye menos aprisa, el objeto que se aproxima aumenta menos aprisa para mi percepción, que la imagen física sobre mi retina. Es por ello que el tren que viene hacia nosotros, en el cine, aumenta mucho más que no lo haría en realidad. Es por ello que una colina que nos parecía alta es insignificante en la fotografía. Es por ello, finalmente, que un disco colocado oblicuamente con relación a nuestra cara resiste a la perspectiva geométrica, como lo mostraran Cézanne y otros pintores, representando un plato de sopa de perfil con el interior visible. Con razón se ha dicho que, si las deformaciones perspectivísticas nos estuviesen dadas expresamente, no tendríamos que aprender la perspectiva. Pero la teoría de la forma se expresa como si la deformación del plato oblicuo fuese un compromiso entre la forma del plato visto de cara y la perspectiva geométrica; la magnitud aparente del objeto que se aleja, un compromiso entre su magnitud aparente a distancia del tacto y la que, mucho más débil, le atribuiría la perspectiva geométrica. Se habla como si la constancia de la forma o de la magnitud fuese una constancia real, como si se diera, además de la imagen física del objeto en la retina, una «imagen psíquica» del mismo objeto que sería relativamente constante, mientras que la primera varía. En realidad, la «imagen psíquica» de este cenicero no es ni mayor ni menor que la imagen psíquica del mismo objeto en mi retina: no hay una imagen psíquica que uno podría, como una cosa, comparar con la imagen física, que tendría respecto de ella una magnitud determinada y que formaría pantalla entre mí y la cosa. Mi percepción no afecta un contenido de consciencia: afecta el cenicero. La magnitud aparente del cenicero percibido no es una magnitud mensurable. Cuando se me pregunta bajo qué diámetro lo veo, no puedo responder a la pregunta mientras tengo los ojos abiertos. Espontáneamente guiño un ojo, tomo un instrumento de medición, por ejemplo un lápiz, con la punta de los dedos, y marco en el lápiz la magnitud interceptada del cenicero. Al hacer esto, no hay que decir solamente que he reducido la perspectiva percibida a la perspectiva geométrica, que he cambiado las proporciones del espectáculo, que he achicado el objeto si está lejos, que lo he aumentado si está cerca; lo que, más bien, hay que decir es que, al desmembrar el campo perceptivo, al aislar el cenicero, al pro-ponerlo por sí mismo, he hecho aparecer la magnitud en aquello que hasta entonces no la comportaba. La constancia de la magnitud aparente en un objeto que se aleja no es

la permanencia efectiva de una cierta imagen psíquica del objeto que resistiría a las deformaciones de la perspectiva, como un objeto rígido resiste a la presión. La constancia de la forma circular en un plato no es una resistencia del círculo al aplanamiento de la perspectiva, y es por ello que el pintor que no puede representarla más que mediante un trazado real en una tela real, asombra al público, por más que quiera reproducir la perspectiva vivida. Cuando miro un camino que huye hacia el horizonte, no hay que decir ni que sus bordes se me dan como convergentes, ni que se me dan como paralelos: son *paralelos en profundidad*. La apariencia perspectivística no se plantea, pero tampoco el paralelismo. *Soy-del-camino (je suis à)*, a través de su deformación virtual, y la profundidad es esta intención que no plantea ni la proyección perspectivística del camino, ni el «verdadero» camino. —Sin embargo, un hombre a doscientos pasos ¿no es *más pequeño* que un hombre a cuatro pasos? — Se vuelve tal si lo aíslo del contexto percibido y mido la magnitud aparente. De no ser así, no es ni más pequeño, ni tampoco igual en magnitud: está más acá de lo igual y lo desigual, es *el mismo hombre visto de más lejos*. Solamente puede decirse que el hombre a doscientos pasos es una figura mucho menos articulada, que ofrece a mi mirada menos puntos de presa y menos precisos, que está menos estrictamente engranada en mi poder explorador. Puede decirse, incluso, que ocupa menos completamente mi campo visual, a condición de recordar que el campo visual tampoco es un área mensurable. Decir que un objeto ocupa poco espacio en el campo visual, equivale a decir que, en último análisis, no ofrece una configuración lo bastante rica para agotar mi poder de visión nítida. Mi campo visual no tiene ninguna capacidad definida y puede contener más o menos cosas según que las vea «de lejos» o «de cerca». La magnitud aparente no es, pues, definible aparte de la distancia: ésta implica a aquélla tanto como es por aquélla implicada. Convergencia, magnitud aparente y distancia se leen una dentro de la otra, se simbolizan o se significan naturalmente una a otra, son los elementos abstractos de una situación y son en ella sinónimas una de otra, no es que el sujeto de la percepción establezca relaciones objetivas entre ellas; por el contrario, al no ponerlas aparte no tiene necesidad de vincularlas expresamente. Supongamos las diferentes «magnitudes aparentes» del objeto que se aleja: no es necesario vincularlas por una síntesis, si ninguna de ellas constituye el objeto de una tesis. «Poseemos» el objeto que se aleja, no dejamos de «retenerlo» y afectarlo, hacer impacto *(prise)* sobre el mismo, y la distancia creciente no es, como la anchura parece serlo, una exterioridad en aumento: expresa solamente que la cosa empieza a deslizarse bajo el impacto *(prise)* de nuestra mirada, y que ésta la abarca menos estrictamente. La distancia es lo que distingue este impacto *(prise)* esbozado del impacto com-

pleto o proximidad. Nosotros la definimos como más arriba definimos lo «vertical» y lo «oblicuo»: por la situación del objeto respecto del poder de impacto.

Son sobre todo las ilusiones respecto de la profundidad, lo que nos ha habituado a considerarla como una construcción del entendimiento. Podemos provocarlas imponiendo a los ojos cierto grado de convergencia, como en el estereoscopio, o presentando al sujeto un dibujo en perspectiva. Como ahí creo ver la profundidad, cuando no la tiene, ¿no será que los signos engañosos han sido la ocasión de una hipótesis, y que en general la pretendida visión de la distancia es siempre una interpretación de los signos? Pero el postulado es obvio; se supone que no es posible ver lo que no es, se define, pues, la visión por la impresión sensorial, se olvida la relación original de motivación y se sustituye por una relación de significación. Vimos que la disparidad de imágenes retinianas que suscita el movimiento de convergencia no existen en sí; no hay disparidad más que para el sujeto que quiere fusionar los fenómenos monoculares que poseen una misma estructura y que tiende a la sinergia. La unidad de la visión binocular, y con ella la profundidad sin la que ésta no es realizable, está ahí desde el momento en que las imágenes monoculares se dan como «dispares». Cuando me pongo en el estereoscopio, se propone un conjunto en el que se dibuja ya el orden posible y se esboza la situación. Mi respuesta motriz asume esta situación. Cézanne decía que el pintor frente a su «motivo» se pone a «juntar las manos errantes de la naturaleza».[26] El movimiento de fijación en el estereoscopio es también una respuesta a la cuestión planteada por los datos, y esta respuesta está envuelta en la cuestión. Es el mismo campo lo que se orienta hacia una simetría tan perfecta como sea posible y la profundidad sólo es un momento de la fe perceptiva en una cosa única. El dibujo perspectivístico no se percibe, primero, como dibujo sobre un plano, y luego organizado en profundidad. Las líneas que huyen hacia el horizonte no se dan, primero, como oblicuas, y luego se piensan como horizontales. El conjunto del dibujo busca su equilibrio ahondándose según la profundidad. El álamo a la vera del camino, dibujado más pequeño que un hombre, no consigue ser un árbol de veras más que retrocediendo hacia el horizonte. Es el mismo dibujo el que tiende hacia la profundidad como una piedra que cae hacia abajo. Si la simetría, la plenitud, la determinación, pueden obtenerse de varias maneras, la organización no será estable —como vemos en los dibujos ambiguos. Así ocurre en la figura 1, que podemos percibir ora como un cubo visto desde abajo con la cara ABCD delante, ora como un cubo visto desde arriba con la cara EFGH delante, ora como un mosaico de cocina compuesto de 10 triángulos y un cuadrado. La figura 2,

26. J. GASQUET, *Cézanne*, p. 81.

en cambio, se verá casi inevitablemente como un cubo, porque es ésta la única organización que la pone en simetría perfecta.[27] La profundidad nace bajo mi mirada porque quiero ver *algo*. Pero ¿cuál es este genio perceptivo en acción en nuestro campo visual, que tiende siempre hacia lo más determinado? ¿No estamos volviendo al realismo? Consideremos un ejemplo. La organización en profundidad se destruye si añado al dibujo ambiguo, no unas líneas cualesquiera (la figura 3 sigue siendo un cubo), sino unas líneas que disocien los elementos de un mismo plano y reúnan los elementos de diferentes planos (fig. I).[28] ¿Qué queremos decir cuando afirmamos que estas líneas operan la destrucción de la profundidad? ¿No hablamos como el asociacionismo? No queremos decir que la línea EH (fig. 1), actuando como una causa, disloque el cubo en el que está introducida, sino que induce a una captación de conjunto que ya no es la captación en

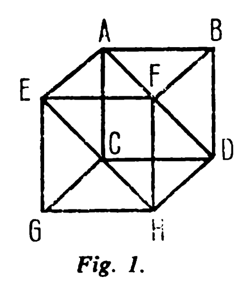


Fig. 1.

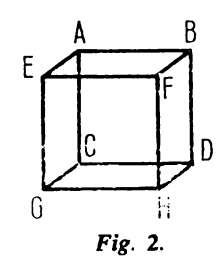
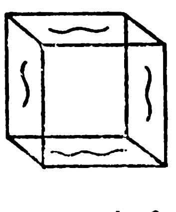


Fig. 2.


Fig. 3.

profundidad. Se entiende que la línea EH no posee una individualidad más que si la capto como tal, si la recorro y trazo yo mismo. Pero esta captación y este recorrido no son arbitrarios. Vienen indicados o recomendados por los fenómenos. La pregunta no es aquí imperiosa porque se trata justamente de una figura ambigua; mas, en un campo visual normal, la segregación de los planos y de los contornos es irresistible, y, por ejemplo, cuando me paseo por una avenida, no llego a ver como cosas los intervalos estre los árboles y como fondo los árboles mismos. Soy yo quien tiene la experiencia del paisaje, pero tengo consciencia en esta experiencia de asumir una situación de hecho, de recoger un sentido disperso por los fenómenos y decir lo que quieren decir de por sí. Incluso en los casos en los que la organización es ambigua y en los que puedo hacerla variar, no lo consigo directamente: una de las caras del cubo no pasa al primer plano más que si primero la miro y si mi mirada parte de ella para seguir las aristas y encontrar, finalmente, la segunda cara como

27. Koffka, *Some Problems of Space Perception*, pp. 164 ss.
28. *Ibid.*

un fondo indeterminado. Si veo la figura 1 como un mosaico de cocina, es a condición de dirigir mi mirada al centro, y luego repartirla igualmente por toda la figura al mismo tiempo. Como Bergson espera a que se derrita el pedazo de azúcar, a veces me veo obligado a esperar que la organización se forme. Con mayor razón en la percepción normal, el sentido de lo percibido se me manifiesta como instituido en él y no como constituido por mí, y la mirada como una especie de máquina de conocer, que toma las cosas por donde hay que tomarlas para ser espectáculo, o que las reparte según sus articulaciones naturales. Es indudable que la recta EH no puede valer como recta más que si la recorro, pero no se trata de una inspección del espíritu, se trata de una inspección de la mirada, o sea, que mi acto no es originario o constituyente, es solicitado o motivado. Toda fijación es siempre fijación del algo que se ofrece como por fijar. Cuando fijo la cara ABCD del cubo, no quiere ello decir solamente que la hago pasar al estado de visión neta, sino también que la hago valer como figura y como más próxima de mí que la otra cara, en una palabra que organizo el cubo; y la mirada es este genio perceptivo por debajo del sujeto pensante que sabe dar a las cosas la respuesta justa que esperan para existir ante nosotros. —¿Qué es, pues, finalmente, ver un cubo? Es, dice el empirismo, asociar al aspecto efectivo del dibujo una serie de otras apariencias, las que éste presentaría visto de más cerca, visto de perfil, visto bajo ángulos diferentes. Pero, cuando veo un cubo, no encuentro en mí ninguna de estas imágenes, éstas son la moneda de una percepción de la profundidad que las posibilita y que no es resultado de las mismas. ¿Cuál es este acto único por el que capto la posibilidad de todas las apariencias? Es, dice el intelectualismo, el pensamiento del cubo como sólido hecho de seis caras iguales y de doce aristas iguales que se cortan en ángulo recto — y la profundidad no es nada más que la coexistencia de caras y aristas iguales. Pero, una vez más, se nos da como definición de la profundidad lo que no es más que una consecuencia suya. Las seis caras y las doce aristas iguales no son todo el sentido de la profundidad y, por el contrario, esta definición no tiene ningún sentido sin la profundidad. Las seis caras y las doce aristas no pueden al mismo tiempo coexistir y seguir siendo iguales para mí más que si se disponen en profundidad. El acto que endereza las apariencias, da a los ángulos agudos u obtusos valor de ángulos rectos, a los lados deformados valor de cuadrado, no es el pensamiento de las relaciones geométricas de igualdad y del ser geométrico al que ellas pertenecen —es el investimiento del objeto por mi mirada que lo penetra, lo anima, y hace valer inmediatamente los lados laterales como «cuadrados vistos oblicuamente», hasta el punto de que no los vemos siquiera bajo su aspecto perspectivo de rombo. Esta presencia simultánea a unas experiencias que no obstante se excluyen, esta

implicación de una en otra, esta contracción en un solo acto perceptivo de todo un proceso posible, constituyen la originalidad de la profundidad, es la dimensión por la que las cosas o los elementos de las cosas se envuelven unos a otros, mientras que la anchura y la altura son las dimensiones por las que se yuxtaponen.

No puede, pues, hablarse de una síntesis de la profundidad, porque una síntesis supone o cuando menos, como la síntesis kantiana, pro-pone unos términos discretos y la profundidad no pro-pone la multiplicidad de las apariencias perspectivísticas que el análisis explicitará, y no la entrevé más que sobre el trasfondo de la cosa estable. Esta semisíntesis se aclara si la entendemos como temporal. Cuando digo que veo un objeto a distancia, quiero decir que aún lo retengo, o que ya lo retengo, está en el pasado o en el futuro al mismo tiempo que en el espacio.[29] Tal vez se diga que sólo está en él para mí: en sí, la lámpara que percibo existe al mismo tiempo que yo, la distancia está entre objetos simultáneos, y esta simultaneidad se incluye en el sentido mismo de la percepción. Sin duda. Pero la coexistencia, que define efectivamente al espacio, no es extraña al tiempo, es la pertenencia de dos fenómenos a la misma ola temporal. En lo referente a la relación del objeto percibido y de mi percepción, ésta no los vincula en el espacio y fuera del tiempo: son contemporáneos. El «orden de los coexistentes» no puede separarse del «orden de los sucesivos» o, más bien, el tiempo no es sólo consciencia de una sucesión. La percepción me da un «campo de presencia»,[30] en un sentido amplio que se extiende en dos dimensiones: la dimensión aquí-allá, y la dimensión pasado-presente-futuro. La segunda hace comprender la primera. «Retengo», «poseo» *(j'ai)* el objeto distante sin posición explícita de la perspectiva espacial (magnitud y forma aparentes), como «retengo todavía en mano»[31] el pasado próximo sin ninguna deformación, sin «recuerdo» interpuesto. Si queremos aún hablar de síntesis, será, como Husserl dice, una «síntesis de transición», que no vincula unas perspectivas discretas, sino que efectúa el «paso» de una a otra. La psicología se ha enmarañado en dificultades sin fin cuando ha querido fundamentar la memoria en la posesión de ciertos contenidos o recuerdos, vestigios presentes (en el cuerpo o en el inconsciente) del pasado abolido, ya que a partir de estos vestigios jamás se puede comprender el reconocimiento del pasado como pasado. Asimismo, jamás se comprenderá la percepción de la distancia si se parte de contenidos dados en una especie de equidistancia, proyección plana del mundo, como los recuerdos son una proyección del pasado en el presente. Y así

29. La idea de la profundidad como dimensión espacio-temporal la indica STRAUS, *Vom Sinn der Sinne*, pp. 302 y 306.
30. HUSSERL, *Präsenzfeld*. Está definido en *Zeitbewusstsein*, pp. 32-35.
31. *Ibid.*

como no puede comprenderse la memoria más que como una posesión directa del pasado sin contenidos interpuestos, no puede comprenderse la percepción de la distancia más que como un *ser en lejanía* que lo recupera, el pasado, allí donde aparece. La memoria se funda progresivamente en el pasaje continuo de un instante al otro y en la inclusión de cada uno, con todo su horizonte, en la espesura del siguiente. La misma transición continua implica el objeto tal como es allí, con su magnitud «real», tal como yo lo vería si estuviese a su lado, en la percepción que desde aquí tengo del mismo. Así como no hay discusión que instaurar sobre la «conservación de los recuerdos», sino solamente una «cierta manera de mirar el tiempo que pone el pasado de manifiesto como dimensión enajenable de la consciencia, no existe problema de la distancia, y la distancia es inmediatamente visible, a condición de que sepamos encontrar de nuevo el presente vivo allí donde aquélla se constituye.

Como indicábamos al empezar, hay que descubrir bajo la profundidad como relación entre cosas o incluso entre planos, que es la profundidad objetivada, separada de la experiencia y transformada en anchura, una profundidad primordial que da su sentido a aquélla y que es la espesura de un medium sin cosa. Cuando nos dejamos ser-del-mundo sin asumirlo activamente, o en las enfermedades que favorecen esta actitud, los planos no se distinguen ya unos de otros, los colores no se condensan en colores superficiales, se difunden alrededor de los objetos y se convierten en colores atmosféricos; por ejemplo, el enfermo que escribe en una hoja de papel, debe atravesar con su pluma cierto espesor de blanco antes de llegar al papel. Esta voluminosidad varía con el color considerado, y es como la expresión de su esencia cualitativa.[32] Se da, pues, una profundidad que todavía no tiene lugar entre los objetos, que, a mayor abundamiento, aún no evalúa la distancia de uno a otro, y que es la simple apertura de la percepción a un fantasma de cosa apenas cualificado. Incluso en la percepción normal, la profundidad no se aplica primeramente a las cosas. Así como el arriba y el abajo, la derecha y la izquieda, no se dan al sujeto con los contenidos percibidos, y se constituyen en cada momento con un nivel espacial respecto del cual se sitúan las cosas; de igual manera, la profundidad y la magnitud vienen a las cosas porque ellas se sitúan con relación a un nivel de las distancias y de las magnitudes[33] que define lo lejos y lo cerca, lo grande y lo pequeño con anterioridad a todo objeto-punto de referencia. Cuando decimos que un objeto es gigantesco o minúsculo, que está lejos o cerca, lo hacemos frecuentemente sin ninguna comparación, ni siquiera

32. GELB—GOLDSTEIN, *Ueber den Wegfall der Wahrnehmung von Oberflächenfarben.*
33. WERTHEIMER, *Experimentelle Studien.* Anhang, pp. 259-261.

implícita, con ningún otro objeto, o siquiera con la magnitud y la posición objetiva de nuestro propio cuerpo; sólo respecto de cierto «alcance» de nuestros gestos, de cierta presa del cuerpo fenomenal sobre su circundancia. Si no quisiésemos reconocer este arraigamiento de las magnitudes y distancias, se nos remitiría de un objeto-punto de referencia a otro sin comprender cómo pueda haber nunca para nosotros magnitudes o distancias. La experiencia patológica de la micropsia o de la macropsia, al cambiar la magnitud aparente de todos los objetos del campo, no deja ningún punto de referencia respecto del cual los objetos puedan parecer más grandes o más pequeños que de ordinario, y no se comprende, pues, más que respecto de un patrón preobjetivo de las distancias y las magnitudes. Así, la profundidad no puede comprenderse como pensamiento de un sujeto acósmico sino como posibilidad de un sujeto comprometido.

Este análisis de la profundidad conecta con el que intentamos hacer a propósito de la altura y la anchura. Si en este apartado empezamos oponiendo la profundidad a las demás dimensiones es sólo porque, a primera vista, éstas parecen afectar las relaciones de las cosas entre sí, cuando la profundidad revela inmediatamente el vínculo del sujeto con el espacio. Pero, en realidad, vimos más arriba que la vertical y la horizontal también se definen, en último análisis, por una mejor presa de nuestro cuerpo en el mundo. Anchura y altura como relaciones entre objetos son derivadas y en su sentido originario son, también, dimensiones «existenciales». No hay que decir solamente, con Lagneau y Alain, que la altura y la anchura *presuponen* la profundidad, porque un espectáculo sobre un solo plano supone la equidistancia de todas sus partes respecto del plano de mi rostro: este análisis no afecta más que a la anchura, la altura y la profundidad ya objetivadas, y no a la experiencia que nos abre a estas dimensiones. La vertical y la horizontal, lo próximo y lo lejano son designaciones abstractas para un solo ser en situación, y suponen el mismo «cara a cara» del sujeto y del mundo.

C) *EL MOVIMIENTO*

El movimiento, aun cuando no pueda definirse así, es un desplazamiento o un cambio de posición. Tal como encontramos primero un pensamiento de la posición que la define por relaciones en el espacio objetivo, se da una concepción objetiva del movimiento que lo define por relaciones intramundanas, tomando por adquirida la experiencia del mundo. Y tal como tuvimos que volver a hallar el origen de la posición espacial en la situación o localidad preobjetiva del sujeto que se fija en su medio, de igual modo tendremos que redescubrir, bajo el pensamiento objetivo

del movimiento, una experiencia preobjetiva a la que aquél toma prestado su sentido y en donde el movimiento, aún vinculado a quien lo percibe, es una variación de la presa del sujeto en su mundo. Cuando queremos pensar el movimiento, hacer la filosofía del movimiento, nos situamos en seguida en la actitud crítica o actitud de verificación, nos preguntamos qué es lo que exactamente se nos da en el movimiento, nos disponemos a rechazar las apariencias para alcanzar la verdad del movimiento, y no nos percatamos de que es precisamente esta actitud la que reduce el fenómeno y la que nos impedirá alcanzarlo, porque esta actitud introduce, con la noción de la verdad en sí, unos presupuestos capaces de ocultarme el nacimiento del movimiento para mí. Tiro una piedra. Atraviesa mi jardín. Por un instante se vuelve un bólido confuso y vuelve a ser piedra al caer en el suelo a cierta distancia. Si quiero pensar «claramente» el fenómeno, hay que descomponerlo. La piedra, diré, no es en realidad modificada por el movimiento. Es la misma piedra que yo tenía en mi mano y que encuentro en el suelo al final del recorrido, es, pues, la misma piedra que ha atravesado el aire. El movimiento no es más que un atributo accidental del móvil y no es de alguna manera en la piedra que se ve. No puede ser más que un cambio en las relaciones de la piedra y la circundancia. No podemos hablar de cambio más que si es la misma piedra que persiste bajo las diferentes relaciones con la circundancia. Si, por el contrario, supongo que la piedra se anonada al llegar al punto P y que otra piedra idéntica surge de la nada en el punto P', tan próximo del primero como se quiera, no tenemos ya un movimiento único, sino dos. Así, pues, no hay movimiento sin un móvil que lo vehicule sin interrupción desde el punto de partida hasta el de llegada. Como no es algo inherente al móvil y consiste por entero en sus relaciones con la circundancia, el movimiento no va sin una referencia exterior y, finalmente, no hay ningún medio de atribuirlo en propiedad al «móvil» más que a la referencia. Una vez hecha la distinción del móvil y el movimiento, no hay movimiento sin móvil, no hay movimiento sin referencia objetiva, no hay movimiento absoluto. No obstante, este pensamiento del movimiento es, de hecho, una negación del movimiento: distinguir rigurosamente el movimiento del móvil, o sea que, en rigor, el «móvil» no *se mueve*. Si la piedra-en-movimiento no es de alguna manera diferente de la piedra en reposo, nunca *está* en movimiento (como tampoco en reposo). Desde el momento que introducimos la idea de un móvil que sigue siendo el mismo a través de su movimiento, los argumentos de Zenón vuelven a ser válidos. Inútil objetarles que no hay que considerar el movimiento como una serie de posiciones discontinuas sucesivamente ocupadas en una serie de instantes discontinuos, y que el espacio y el tiempo no están hechos de un agregado de elementos discretos. Porque aun cuando se consideren dos

instantes-límite y dos posiciones-límite cuya diferencia pueda decrecer por debajo de toda cantidad dada y cuya diferenciación esté en estado naciente, la idea de un móvil idéntico a través de las fases del movimiento excluye como simple apariencia el fenómeno de lo «movido» y se lleva la idea de una posición espacial y temporal siempre identificable en sí, aun cuando no lo sea para nosotros, y por ende, la de una piedra que siempre es y que nunca pasa. Incluso inventando un instrumento matemático que permita hacer tomar en cuenta una multiplicidad indefinida de posiciones e instantes, no se concibe en un móvil idéntico el acto mismo de transición que está siempre entre dos instantes y dos posiciones, por muy aproximadas que se quieran. De modo que, al pensar claramente el movimiento, no comprendo que pueda nunca empezar para mí y serme dado como fenómeno.

Y no obstante ando, tengo la experiencia del movimiento, pese a las exigencias y alternativas del pensamiento claro, lo que implica, contra toda razón, que yo perciba movimientos sin móvil idéntico, sin referencia exterior y sin ninguna relatividad. Si presentamos a un sujeto, alternativamente, dos segmentos luminosos, A y B, el sujeto ve un movimiento continuo de A a B, luego de B a A, luego aún de A a B y así sucesivamente, sin que ninguna posición intermediaria, e incluso sin que las posiciones extremas, vengan dadas por sí mismas; se tendrá un solo segmento que va y viene sin reposo. Por el contrario, se pueden hacer aparecer distintamente las posiciones extremas acelerando o aminorando

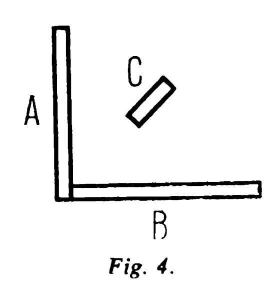


Fig. 4.

la cadencia de la presentación. El movimiento estroboscópico tiende entonces a disociarse: el segmento aparece primero retenido en la posición A, luego se libera bruscamente de éste y salta a la posición B. Si continuamos acelerando o aminorando la cadencia, el movimiento estroboscópico termina y se tienen dos segmentos simultáneos o dos segmentos sucesivos.[34] La percepción de las posiciones está, pues, en razón inversa a la del mo-

34. *Id.*, pp. 212-214.

vimiento. Incluso se puede mostrar que el movimiento no es nunca la ocupación sucesiva, por parte de un móvil, de todas las posiciones situadas entre los dos extremos. Si utilizamos para el movimiento estroboscópico unas figuras coloreadas o blancas sobre fondo negro, el espacio por el que el movimiento se extiende no está en ningún momento iluminado o coloreado por él. Si intercalamos entre las posiciones extremas A y B un bastoncillo C, el bastoncillo en ningún momento es completado por el movimiento que pasa (fig. 4). No tenemos un «pasaje del segmento» sino un puro «pasaje». Si operamos con un taquistoscopio, el sujeto percibe a menudo un movimiento sin po...
de qué hay movimiento. Cuando se trata de movimientos reales, la situación no es diferente: si miro unos obreros que descargan un camión y se lanzan unos ladrillos del uno al otro, veo el brazo del obrero en su posición inicial y en su posición final, no lo veo en ningua posición intermediaria, y no obstante tengo una percepción viva de su movimiento. Si hago pasar rápidamente un lápiz por una hoja de papel en la que he marcado un punto de referencia, en ningún momento tengo consciencia de que el lápiz se encuentre por encima del punto de referencia, no veo ninguna de las posiciones intermediarias, y no obstante, tengo la experiencia del movimiento. Recíprocamente, si aminoro el movimiento y consigo no perder al lápiz de vista, en este mismo momento la impresión de movimiento desaparece.[35] El movimiento desaparece en el mismo instante en que más se conforma a la definición que del mismo da el pensamiento objetivo. Así pueden obtenerse fenómenos en los que el móvil sólo aparece preso en el movimiento. Moverse no es para él pasar sucesivamente por una serie indefinida de posiciones; el móvil sólo es dado como iniciando, prosiguiendo o acabando su movimiento. En consecuencia, incluso en los casos en que un móvil es visible, el movimiento no es a su respecto una denominación extrínseca, una relación entre él y el exterior, y podremos tener movimientos sin punto de referencia. De hecho, si proyectamos la imagen consecutiva de un movimiento sobre un campo homogéneo, sin ningún objeto y sin ningún contorno, el movimiento toma posesión de todo el espacio, es todo el campo visual lo que se mueve. Si proyectamos en la pantalla la post-imagen de una espiral girando alrededor de su centro, en la ausencia de todo otro marco fijo, es el espacio el que vibra y se dilata del centro a la periferia.[36] Finalmente, como el movimiento no es ya un sistema de relaciones exteriores al móvil mismo, nada nos impide ahora reconocer unos movimientos absolutos, como la percepción nos los suministra efectivamente a cada instante.

Pero a esta descripción siempre se le puede oponer que no

35. *Id.*, pp. 221-233.
36. *Id.*, pp. 254-255.

quiere decir nada. El psicólogo rechaza el análisis racional del movimiento, y, cuando se le advierte que todo movimiento, para ser movimiento, tiene que ser movimiento de algo, responde que «esto no está fundado, en descripción psicológica».[37] Pero si lo que el psicólogo describe es un movimiento, es necesario que se relacione con algo idéntico que se mueve. Si pongo mi reloj sobre la mesa de mi habitación, y éste desaparece de pronto para reaparecer algunos instantes más tarde sobre la mesa de la habitación de al lado, no diré que ha habido movimiento,[38] solamente hay movimiento si las posiciones intermediarias han sido ocupadas efectivamente por el reloj. El psicólogo puede hacer ver, sí, que el movimiento estroboscópico se produce sin *estímulo* intermediario entre las posiciones extremas; más, que el segmento luminoso A no viaja en el espacio que lo separa de B, que ninguna luz no se percibe entre A y B durante el movimiento estroboscópico y, en fin, que no veo el lápiz o el brazo del obrero entre las dos posiciones extremas; es necesario, de una manera u otra, que el móvil haya estado presente en cada punto del trayecto para que el movimiento aparezca, y que si no está sensiblemente presente en cada punto del trayecto, es por ser pensado. Ocurre con el movimiento lo que con el cambio: cuando digo que el prestidigitador transforma un huevo en pañuelo, o que el mago se transforma en pájaro sobre el tejado de su palacio,[39] no quiero decir solamente que un objeto o un ser haya desaparecido, siendo reemplazado instantáneamente por otro. Es necesaria una relación interna entre lo que se anonada y lo que nace; es necesario que ambos sean dos manifestaciones o dos apariciones, dos etapas de un mismo algo que se presenta sucesivamente bajo estas dos formas.[40] Asimismo, es necesario que la llegada del movimiento en un punto no forme más que una sola cosa con su partida del punto «contiguo», lo que solamente tiene lugar si hay un móvil que, de una vez, abandone un punto y ocupe otro. «Un algo captado como círculo, dejaría de valer para nosotros como círculo tan pronto como el momento de "rotundidad" o la identidad de todos los diámetros, esencial al círculo, dejara de estar presente en él. Es indiferente el que el círculo sea percibido o pensado; lo que sí importa es que esté presente una determinación común que nos obligue, en los dos casos, a caracterizar como círculo lo que se nos presenta, y a distinguirlo de todo otro fenómeno.»[41] Del mismo modo, cuando se habla de una sensación de movimiento, o de una consciencia *sui generis* del movimiento, o, como la teoría de la forma, de un movimiento

37. *Id.*, p. 245.
38. LINKE, *Phänomenologie und Experiment in der Frage der Bewegungsauffassung*, p. 653.
39. *Id.*, pp. 656-657.
40. *Ibid.*
41. *Id.*, p. 660.

global, de un fenómeno φ en el que ningún móvil, ninguna posición particular del móvil, vendrían dados, no tenemos más que palabras, si no se dice cómo «lo que se da en esta sensación o en este fenómeno o lo que capta a través de ellos se consigna *(dokumentiert)* inmediatamente como movimiento».[42] La percepción del movimiento no puede ser percepción *del movimiento* y reconocerlo como tal más que si aquélla lo aprehende con su significación de movimiento y con todos los momentos que son constitutivos del mismo, en particular con la identidad del móvil. El movimiento, responde el psicólogo, es «uno de estos "fenómenos psíquicos" que, al igual que los contenidos sensibles dados, color y forma, se refieren al objeto, aparecen como objetivos y no subjetivos, pero que, a diferencia de los demás datos psíquicos, no son de índole estática sino dinámica. Por ejemplo, el "pasaje" caracterizado y específico es la médula del movimiento que no puede formarse por composición a partir de contenidos visuales ordinarios».[43] En efecto, no es posible componer el movimiento con percepciones estáticas. Pero esto no lo discute nadie, ni nadie sueña en reducir el movimiento al reposo. El objeto en reposo necesita, también, identificación. No puede decirse que está en reposo si se anonada y recrea a cada instante, si no subsiste a través de sus diferentes presentaciones instantáneas. La identidad de la que hablamos es, pues, anterior a la distinción del movimiento y del reposo. El movimiento no es nada sin un móvil que lo describa y que constituya su unidad. La metáfora del fenómeno dinámico engaña aquí al psicólogo: nos parece que una fuerza garantiza su unidad, pero ello es porque siempre suponemos a alguien que la identifica en el despliegue de sus efectos. Los «fenómenos dinámicos» derivan su unidad de mí que los vivo, que los recorro, y que hago su síntesis. Así, nosotros pasamos de un pensamiento del movimiento que lo destruye a una experiencia del movimiento que quiere fundarlo, pero también de esta experiencia a un pensamiento sin el cual, en rigor, nada significa aquélla.

No podemos, pues, dar razón ni al psicólogo ni al lógico o, más bien, hay que dar razón a ambos y encontrar la manera de reconocer la tesis y la antítesis como siendo ambas verdaderas. El lógico tiene razón cuando exige una constitución del «fenómeno dinámico» y una descripción del movimiento por el móvil que nosotros seguimos en su trayecto; pero no la tiene cuando presenta la identidad del móvil como una identidad expresa, lo que ya se ve obligado a reconocer él mismo. Por su parte, cuando describe lo más ceñidamente posible a los fenómenos, el psicólogo se ve obligado, a pesar suyo, a poner un móvil en el movimiento, pero saca partido de ello por la manera concreta como

42. *Id.*, p. 661.
43. WERTHEIMER, *op. cit.*, p. 227.

concibe a este móvil. En la discusión que acabamos de seguir y que nos servía para ilustrar el debate perpetuo de la psicología y la lógica, ¿qué quiere decir, en el fondo, Wertheimer? Quiere decir que la percepción del movimiento no es segunda con respecto de la percepción del móvil, que no tenemos una percepción del móvil aquí, luego allí, y posteriormente una identificación que vincularía estas posiciones en la sucesión,[44] que su diversidad no está subsumida en una unidad trascendente y que, en fin, la identidad del móvil arranca directamente «de la experiencia».[45] En otros términos, cuando el psicólogo habla del movimiento como de un fenómeno que abarca el punto de partida A y el punto de llegada B (AB), no quiere decir que no haya ningún sujeto del movimiento, sino que en ningún caso el sujeto del movimiento es un objeto A, dado primero como presente en su lugar y como estacionario: en tanto cuanto hay movimiento, el móvil queda preso en él. El psicólogo aceptaría sin duda que en todo movimiento se da, si no un móvil, cuando menos un *motor*, a condición de no confundir este motor con ninguna de las figuras estáticas que pueden obtenerse parando el movimiento en un punto cualquiera del trayecto. Y es ahí que aventaja al lógico. En efecto, por no haber tomado nuevamente contacto con la experiencia del movimiento, al margen de todo prejuicio acerca del mundo, el lógico no habla más que del movimiento en sí, plantea el problema del movimiento en términos del ser, lo que, finalmente, lo convierte en insoluble. Supongamos, nos dice él, las diferentes apariciones *(Erscheinungen)* del movimiento en diferentes puntos del trayecto; solamente serán apariciones de un mismo movimiento si son apariciones de un mismo móvil, de un mismo *Erscheinende*, de un mismo algo que se expone *(darstellt)* a través de todas ellas. Pero el móvil no tiene necesidad de ser pro-puesto como un ser aparte, más que si sus apariciones en diferentes puntos del recorrido se han realizado, percatado, como perspectivas discretas. El lógico no conoce, por principio, más que la consciencia tética, y es este postulado, esta suposición de un mundo por entero determinado, de un ser puro, lo que grava su concepción de lo múltiple y, por ende, su concepción de la síntesis. El móvil o, mejor, como hemos dicho, el motor, no es idéntico *bajo* las fases del movimiento, es idéntico *en* ellas. No es porque encuentro la misma piedra en el suelo que creo en su identidad en el curso del movimiento. Es, al contrario, porque la he percibido como idéntica en el curso del movimiento

44. La identidad del móvil no se obtiene, dice Wertheimer, por conjetura: «Aquí, allí, *tiene que* ser el mismo objeto», p. 187.
45. En verdad, Wertheimer no dice positivamente que la percepción del movimiento encierre esta identidad inmediata. Solamente de modo implícito lo dice, cuando reprocha a una concepción intelectualista, que refiere el movimiento a un juicio, el que nos dé una identidad que «*fliesst nicht direkt aus dem Erlebnis*» («no fluye directamente de la experiencia») [p. 187].

—con una identidad implícita y que está por describir— que voy a recogerla y que la vuelvo a encontrar. No tenemos por qué advertir en la piedra-en-movimiento todo lo que sabemos por otros conductos de la piedra. Si es un círculo lo que yo percibo, dice el lógico, todos sus diámetros *son* iguales. Pero, procediendo así, habría que poner en el círculo percibido todas las propiedades que el geómetra pudo y podrá descubrir en él. Pues bien, es el círculo como cosa del mundo, lo que posee de antemano y en sí todas las propiedades que en él descubrirá el análisis. Los troncos de árboles circulares tenían, ya antes de Euclides, las propiedades que Euclides descubrió. Pero en el círculo como fenómeno, tal como se mostraba a los griegos antes de Euclides, el cuadrado de la tangente no era igual al producto de la secante entera por su parte exterior: este cuadrado y este producto no figuraban en el fenómeno, ni siquiera figuraban necesariamente en él los radios iguales. El móvil, como objeto de una serie indefinida de percepciones explícitas y concordantes, tiene unas propiedades, el motor nada más tiene un estilo. Lo que es imposible es que el círculo percibido tenga sus diámetros desiguales o que el movimiento carezca de motor. Pero el círculo percibido, no por ello tiene unos diámetros iguales porque en modo alguno tiene diámetro ninguno: se señala a mí, se hace reconocer y distinguir de toda otra figura por su fisionomía circular, y no por ninguna de las «propiedades» que el pensamiento tético pueda luego descubrir en él. Igualmente, el movimiento no supone necesariamente un móvil, eso es, un objeto definido por un conjunto de propiedades determinadas, basta con que encierre un «algo que se mueve» o «luminoso» sin color ni luz efectiva. El lógico excluye esta tercera hipótesis: es necesario que los radios del círculo sean iguales o desiguales, que el movimiento tenga un móvil o no. Pero solamente puede proceder así tomando el círculo como cosa, o tomando el movimiento en sí. Pues bien, vimos que esto es, en definitiva, hacer el movimiento imposible. El lógico nada tendría para pensar, ni siquiera una apariencia de movimiento, si no existiese un movimiento anterior al mundo objetivo que fuese el origen de todas nuestras afirmaciones acerca del movimiento, si no hubiese unos fenómenos anteriores al ser que uno pudiese reconocer, identificar, y de los que pudiera hablarse, en una palabra que poseyeran un sentido, aunque no estuviesen aún tematizados.[46] Es a este estrato fenomenal que nos lleva el psicólogo.

46. Linke acaba admitiendo (*op. cit.*, pp. 664-665) que el sujeto del movimiento puede ser indeterminado (como cuando se ve, en presentación estroboscópica, un triángulo moviéndose hacia un círculo y transformarse en él), que el móvil no necesita ser pro-puesto por un acto de percepción explícita, que no es más que algo a lo que se «co-apunta», algo «co-captado» en la percepción del movimiento, que no se ve sino como el detrás de los objetos o como el espacio tras de mí, y que, en fin, la identidad del móvil como la unidad de la cosa percibida es captada por una percepción categorial (Husserl), en la que la categoría es operante sin ser pensada por sí misma. Pero la noción

No diremos que sea irracional o antilógico. Solamente lo sería la posición de un movimiento sin móvil. Solamente la negación explícita del móvil sería contraria al principio del tercero excluido. Pero hay que decir que el estrato fenomenal es, literalmente, prelógico y lo seguirá siendo siempre. Nuestra imagen del mundo no puede componerse, más que en parte, con el ser, hay que admitir en ella el fenómeno que cerca por todas partes al ser. No pedimos al lógico que tome en consideración unas experiencias que, para la razón, constituyen un sinsentido o un falso-sentido, solamente queremos hacer retroceder los límites de lo que para nosotros tiene sentido y re-situar la zona estrecha del sentido temático en la del sentido no temático que la abarca. La tematización del movimiento conduce a un móvil idéntico y a la relatividad del movimiento, o sea que lo destruye. Si queremos tomarnos en serio el fenómeno del movimiento, hay que concebir un mundo que no esté hecho únicamente de cosas, sino de puras transiciones. El algo en tránsito que reconocimos como necesario para la constitución de un cambio, no se define más que por su manera particular de «pasar». Por ejemplo, el pájaro que atraviesa mi jardín no es en el mismo instante del movimiento más que un poder grisáceo de volar y, de manera general, veremos que las cosas se definen, primero, por su «comportamiento» y no por unas «propiedades» estáticas. No soy yo quien reconoce, en cada uno de los puntos y los instantes atravesados, el mismo pájaro definido por caracteres explícitos, es el pájaro el que, al volar, hace la unidad de su movimiento, es él el que se desplaza, es este tumulto plúmeo aún aquí y que está ya allí, en una especie de ubicuidad, como el cometa con su cola. El ser preobjetivo, el motor no tematizado, no plantea más problema que el espacio y el tiempo de implicación del que ya hablamos. Dijimos que las partes del espacio, según anchura, altura o profundidad, no están yuxtapuestas, que coexisten porque están todas envueltas en la presa única de nuestro cuerpo en el mundo, y esta relación se iluminó cuando hicimos ver que era temporal antes de ser espacial. Las cosas coexisten en el espacio porque están *presentes* al mismo sujeto perceptor y envueltas en una misma onda temporal. Pero la unidad e individualidad de cada ola temporal nada más es posible si está comprimida entre la anterior y la siguiente, y si la misma pulsación temporal que la hace surgir retiene aún la anterior y recoge anticipadamente la siguiente. Es el tiempo objetivo el que está hecho de momentos sucesivos. El pre-

---

de percepción categorial vuelve a poner en tela de juicio todo el análisis precedente, porque equivale a introducir en la percepción del movimiento la consciencia no tética, eso es, como lo hemos hecho ver, a rechazar no solamente el a priori como necesidad de esencia, sino además la noción kantiana de síntesis. El trabajo de Linke pertenece típicamente al segundo período de la fenomenología husserliana, de transición entre el método eidético o el logicismo del principio y el existencialismo de la última época.

sente vivido encierra en su espesura un pasado y un futuro. El fenómeno del movimiento no hace más que manifestar de una manera más sensible la implicación espacial y temporal. Sabemos de un movimiento y un motor sin ninguna consciencia de las posiciones objetivas, como sabemos de un objeto a distancia y su verdadera magnitud sin ninguna interpretación, y como en cada momento sabemos del lugar de un acontecimiento en la espesura de nuestro pasado sin ninguna evocación expresa. El movimiento es una modulación de un medio contextual ya familiar y nos lleva, una vez más, a nuestro problema central, consistente en saber cómo se constituye este medio contextual que sirve de trasfondo para todo acto de consciencia.[47]

La posición de un móvil idéntico desemboca en la relatividad del movimiento. Ahora que hemos reintroducido el movimiento en el móvil, nada más se lee en un sentido: es en el móvil que éste comienza, y desde ahí se despliega en el campo. No soy señor de ver la piedra inmóvil, el jardín y a mí mismo en movimiento. El movimiento no es una hipótesis cuya probabilidad venga medida, como la de la teoría física, por el número de hechos por ella coordinados. Esto solamente daría un movimiento posible. El movimiento es un hecho. La piedra no es pensada, sino vista en movimiento. Efectivamente, la hipótesis «es la piedra la que se mueve», no tendría ninguna significación propia, en nada se distinguiría de la hipótesis «es el jardín el que se

47. No puede plantearse este problema sin superar ya el realismo y, por ejemplo, las famosas descripciones de Bergson. Bergson opone a la multiplicidad de yuxtaposiciones de las cosas exteriores la «multiplicidad de fusión y de interpretación» de la consciencia. Procede por dilución. Habla de la consciencia como de un líquido en donde los instantes y las posiciones se funden. Busca en ella un elemento en el que su dispersión quede realmente abolida. El gesto indiviso de mi brazo que se desplaza me da el movimiento que no encuentro en el espacio exterior, porque mi movimiento situado de nuevo en mi vida interior encuentra en ella la unidad de lo inextenso. Lo vivido, que Bergson opone a lo pensado, es para él constatado, es un «dato» inmediato. — Esto es buscar una solución en el equívoco. No se hace comprender el espacio, el movimiento y el tiempo descubriendo una capa «interior» de la experiencia en la que su multiplicidad se borre y se disuelva *realmente*. Pues si lo hace, no queda ni espacio, ni movimiento, ni tiempo. La consciencia de mi gesto, si es verdaderamente un estado de consciencia indiviso, no es en absoluto consciencia de un movimiento, sino una cualidad inefable que no puede enseñarnos el movimiento. Como Kant decía, la experiencia externa es necesaria a la experiencia interna, que es inefable, sí, pero porque no quiere decir nada. Si, en virtud del principio de continuidad, el pasado es aún del presente y el presente ya del pasado, no hay ya ni pasado ni presente; si la consciencia forma bola de nieve consigo misma, está como la bola de nieve y como todas las cosas, por entero en el presente. Si las fases del movimiento se identifican progresivamente, nada se mueve en ninguna parte. La unidad del tiempo, del espacio y del movimiento no puede obtenerse por mezcla, y no es por ninguna operación real que la comprenderemos. Si la consciencia es multiplicidad ¿quién recogerá esta multiplicidad para vivirla precisamente como multiplicidad, y si la consciencia es fusión, cómo sabrá la multiplicidad de los momentos que ella fusiona? Contra el realismo de Bergson, la idea kantiana de síntesis es válida y la consciencia como agente de esta síntesis no puede confundirse con nin-

mueve», si el movimiento, en verdad y para la reflexión, se redujese a un simple cambio de relaciones. El movimiento habita, pues, la piedra. Pero ¿daremos la razón al realismo del psicólogo? ¿Pondremos el movimiento en la piedra como una cualidad? Éste no supone ninguna relación con un objeto expresamente percibido y sigue siendo posible en un campo perfectamente homogéneo. Encima, todo movimiento es dado en un campo. Así como nos es necesario un motor en el movimiento, precisamos un fondo del movimiento. Fue un error decir que los bordes del campo visual siempre proporcionaban un punto de referencia objetivo.[48] Una vez más, el borde del campo visual no es una línea real. Nuestro campo visual no está recortado en nuestro mundo objetivo, no es un fragmento del mismo con unos bordes claros como el paisaje que se encuadra en la ventana. Vemos tan lejos como se extiende la presa de nuestra mirada en las cosas —mucho más lejos de la visión clara e incluso detrás nuestro. Al llegar a los límites del campo visual no pasamos de la visión a la no-visión: el fonógrafo que toca en la habitación contigua y que no veo expresamente, cuenta aún en mi campo visual; recíprocamente, lo que vemos siempre es, en ciertos aspectos, no visto: es necesario que haya lados ocultos de las cosas y cosas «detrás nuestro», si tiene que haber un «delante» de las cosas, cosas «delante de nosotros» y, por fin, una percepción. Los límites del campo visual son un momento necesario de la organización del mundo, y no un contorno objetivo. Pero es, no obstante, verdad que un objeto recorre nuestro campo visual, que se desplaza por él y que el movimiento no tiene ningún sentido fuera de esta relación. Según que demos a tal parte del campo valor de figura o valor de fondo, nos parecerá en movimiento o en reposo. Si nos encontramos en un barco que esté costeando, es muy verdad, como Leibniz decía, que podremos ver la costa

---

guna cosa, ni siquiera fluyente. Lo que para nosotros es primero e inmediato, es un flujo que no se dispersa como un líquido, que, en sentido activo, fluye y no puede hacerlo sin saber que lo hace y sin recogerse en el mismo acto por el que fluye —es el «tiempo que no pasa», del que en alguna parte habla Kant. Para nosotros, pues, la unidad del movimiento no es una unidad real. Pero tampoco la multiplicidad. Y lo que reprochamos a la idea de síntesis en Kant, como en ciertos textos kantianos de Husserl, es precisamente que supone, por lo menos idealmente, una multiplicidad real que debe superar. Lo que para nosotros es consciencia originaria, no es un Yo trancendental planteando libremente delante de sí una multiplicidad en sí y constituyéndola de cabo a cabo, es un Yo que solamente domina lo diverso *en favor* del tiempo y para el que la libertad es un destino, de modo que *yo* nunca tengo consciencia de ser el autor absoluto del tiempo, de componer el movimiento que vivo; me parece que es el motor el que se desplaza y que efectúa el paso de un instante o de una posición a otro. Este yo relativo y prepersonal que funda el fenómeno del movimiento y, en general, el fenómeno de lo real, exige evidentemente aclaraciones. Digamos de momento que preferimos, a la noción de síntesis, la de sinopsis que no indica aún una posición explícita de lo diverso.

48. Wertheimer, *op. cit.*, pp. 255-256.

desfilando ante nosotros o tomarla como punto fijo y sentir al barco en movimiento. ¿Damos, pues, razón al lógico? En modo alguno, pues decir que el movimiento es un fenómeno de estructura, no es decir que sea «relativo». La relación particularísima que es constitutiva del movimiento no está *entre objetos*, y esta relación, el psicólogo no la ignora y la describe mucho mejor que el lógico. La costa desfila ante nuestros ojos si mantenemos los ojos fijos en el empalletado, y es el barco el que se mueve si miramos la costa. En la oscuridad, dos puntos luminosos, el uno inmóvil y el otro en movimiento, el que fijamos con los ojos parece en movimiento.[49] La nube vuela por encima del campanario y el río fluye bajo el puente si es la nube y el río lo que miramos. El campanario cae a través del cielo y el puente se desliza sobre un río si es el campanario o el puente lo que miramos. Lo que da a una parte del campo valor de móvil, a la otra parte valor de fondo, es la manera como establecemos nuestras relaciones con ambas por el acto de la mirada. La piedra vuela en el aire, ¿qué quieren decir estas palabras, más que nuestra mirada instalada y anclada en el jardín es solicitada por la piedra y, por así decir, echa sus anclas? La relación del móvil al fondo pasa por nuestro cuerpo. ¿Cómo concebir esta mediación del cuerpo? ¿Cómo es que las relaciones de los objetos con él puedan determinarlos, a éstos, como móviles o como estando en reposo? ¿No es nuestro cuerpo un objeto y no tiene necesidad de ser determinado él mismo bajo la relación del reposo y del movimiento? A menudo se dice que, en el movimiento de los ojos, los objetos siguen siendo inmóviles para nosotros porque tenemos en cuenta el desplazamiento del ojo y que, al encontrarlo exactamente proporcional al cambio de las apariencias, concluimos la inmovilidad de los objetos. En realidad, si no tenemos consciencia del desplazamiento del ojo, como en el movimiento pasivo, el objeto parece moverse; si, como en la paresia de los músculos óculomotores, tenemos la ilusión de un movimiento del ojo sin que la relación de los objetos para con nuestro ojo parezca cambiar, creemos ver un movimiento del objeto. Parece, primero, que al estar dada a la consciencia la relación del objeto con nuestro ojo, tal como se inscribe en la retina, obtengamos por sustracción el reposo o el grado del movimiento de los objetos teniendo en cuenta el desplazamiento o el reposo de nuestro ojo. En realidad, este análisis es por entero artificial y sólo bueno para ocultarnos la verdadera relación del cuerpo con el espectáculo. Cuando transporto mi mirada de un objeto al otro, no tengo ninguna consciencia de mi ojo como objeto, como globo suspendido en la órbita, de su desplazamiento o de su reposo en el

49. Las leyes del fenómeno tendrían, pues, que precisarse: lo seguro es que se dan leyes y que la percepción del movimiento, incluso cuando es ambigua, no es facultativa y depende del punto de fijación. Cf. DUNCKER, *Ueber induzierte Bewegung*.

espacio objetivo, ni de lo que de ello resulta en la retina. Los elementos del cálculo supuesto no me son dados. La inmovilidad de la cosa no se deduce del acto de la mirada, es rigurosamente simultánea; ambos fenómenos se envuelven uno al otro: no son dos elementos de una suma algebraica, sino dos momentos de una organización que los engloba. Mi ojo es para mí un cierto poder de llegar a las cosas y no una pantalla en la que ellas se proyectan. La relación de mi ojo y del objeto no se me da bajo la forma de una proyección geométrica del objeto sin el ojo, sino como cierta presa del ojo en el objeto, aún vaga en la visión marginal, más tesada y precisa cuando miro fijamente el objeto. Lo que me falta en el movimiento pasivo del ojo, no es la representación objetiva de su desplazamiento en la órbita, que en ningún caso me es dado, es el engranaje preciso de mi mirada en los objetos, sin lo cual los objetos no son ya capaces de fijidad ni siquiera de verdaderos movimientos: en efecto, cuando oprimo mi globo ocular, no percibo un movimiento verdadero, no son las cosas las que se desplazan, no es más que una fina película sobre su superficie. En fin, en la paresia de los óculomotores no explico la constancia de la imagen retiniana por un movimiento del objeto, antes experimento que el impacto de mi mirada en el objeto no me suelta, mi mirada lo lleva consigo y consigo lo desplaza. Así, mi ojo no es nunca, en la percepción, un objeto. Si jamás puede hablarse de movimiento sin móvil, éste es el caso del propio cuerpo. El movimiento de mi ojo hacia lo que él fijará no es el desplazamiento de un objeto respecto de otro, es una marcha hacia lo real. Mi ojo está en movimiento o en reposo con relación a algo a lo que se aproxima o que le rehúye. Si el cuerpo proporciona a la percepción del movimiento el suelo o el fondo del que tiene necesidad para establecerse, es como poder perceptor, en cuanto que está establecido en un cierto dominio y engranado en un mundo. Reposo y movimiento aparecen *entre* un objeto que de sí no está determinado según el reposo y el movimiento y mi cuerpo que, como objeto, no lo está tampoco cuando mi cuerpo se ancla en ciertos objetos. Al igual que el arriba y el abajo, el movimiento es un fenómeno de nivel, todo movimiento supone cierto anclaje que puede variar. He ahí lo que se quiere decir de válido cuando se habla confusamente de la relatividad del movimiento. Ahora bien, ¿qué es, exactamente, el anclaje y cómo constituye un fondo de reposo? No es una percepción explícita. Los puntos de anclaje, cuando nos fijamos en ellos, no son objetos. El campanario no se pone en movimiento más que cuando dejo al cielo en visión marginal. Lo esencial de los supuestos puntos de referencia del movimiento es de que no estén planteados en un conocimiento actual y de que ya estén siempre ahí. No se ofrecen a la percepción de cara, la circundan y asedian por una operación preconsciente cuyos resultados se nos aparecen como ya hechos. Los casos de

percepción ambigua, en los que, a nuestro gusto, podemos escoger nuestro anclaje, son aquellos en los que nuestra percepción está artificialmente separada de su contexto y de su pasado, en los que no percibimos con todo nuestro ser, en los que nos servimos de nuestro cuerpo y de esta generalidad que siempre le permite romper todo compromiso histórico y funcionar por su cuenta. Pero si podemos romper con un mundo humano, no podemos impedirnos el fijar nuestros ojos —lo que quiere decir que mientras vivimos permanecemos comprometidos, si no en un medio contextual humano, por lo menos en un medio contextual físico— y, para una fijación dada de la mirada, la percepción no es facultativa. Menos lo es aún cuando la vida del cuerpo está integrada en nuestra existencia concreta. Puedo ver, a voluntad, que mi tren o el tren próximo está en movimiento, si nada hago o si me interrogo acerca de las ilusiones del movimiento. Pero «cuando estoy jugando a los naipes en mi compartimiento, veo que se mueve el tren de al lado, aun cuando en realidad sea el mío el que se va; cuando miro al otro tren buscando a alguien, es mi tren el que se pone en marcha».[50] El compartimiento en el que hemos decidido colocarnos está «en reposo», sus paredes son «verticales» y el paisaje desfila ante nosotros, en una costa los pinos vistos a través de la ventana nos parecen oblicuos. Si nos ponemos a la puerta, entramos en el gran mundo, más allá de nuestro pequeño mundo, los pinos se enderezan y se quedan inmóviles, el tren se inclina según la pendiente y huye campo a través. La relatividad del movimiento se reduce al poder que tenemos de cambiar de dominio al interior del gran mundo. Una vez empeñados en un medio, vemos aparecer delante de nosotros el movimiento como un absoluto. A condición de tener en cuenta no solamente los actos de conocimiento explícito, las *cogitationes*, sino también el acto más secreto y siempre en el pasado por el que nos hemos dado un mundo, a condición de reconocer una consciencia no tética, podemos admitir lo que el psicólogo llama movimiento absoluto sin caer en las dificultades del realismo y comprender el fenómeno del movimiento sin que lo destruya nuestra lógica.

D) *EL ESPACIO VIVIDO*

Hasta aquí, nada más hemos considerado, como lo hacen la filosofía y la psicología clásicas, la *percepción del espacio*, eso es, el conocimiento que un sujeto desinteresado podría tener de las relaciones espaciales entre los objetos y sus caracteres geométricos. Y no obstante, incluso analizando esta función abstracta,

50. KOFFKA, *Perception...*, p. 578.

que dista mucho de cubrir toda nuestra experiencia del espacio, nos hemos visto obligados a hacer aparecer, como condición de la espacialidad, la fijación del sujeto en un medio contextual y, finalmente, su inherencia al mundo, en otros términos, hemos tenido que reconocer que la percepción espacial es un fenómeno de estructura y que nada más se comprende al interior de un campo perceptivo que contribuye por entero a motivarla proponiendo al sujeto concreto un anclaje posible. El problema clásico de la percepción del espacio y, en general, de la percepción, debe reintegrarse a un problema más vasto. Preguntarse cómo, en un acto expreso, podemos determinar unas relaciones espaciales y unos objetos con sus «propiedades», es plantear una cuestión segunda, es dar como originario un acto que solamente aparece sobre el trasfondo de un mundo ya familiar, es confesar que todavía no hemos tomado consciencia de la experiencia del mundo. En la actitud natural, no tengo *percepciones*, no sitúo este objeto al lado de este otro y sus relaciones objetivas, tengo un flujo de experiencias que se implican y se explican una a otra lo mismo en lo simultáneo que en la sucesión. París no es para mí un objeto con mil facetas, una suma de percepciones ni tampoco la ley de todas estas percepciones. Tal como un ser manifiesta la misma esencia afectiva en los gestos de su mano, en su andar y en el timbre de su voz, cada percepción expresa de mi viaje a través de París —los cafés, las caras de la gente, los árboles de las avenidas, las curvas del Sena— se recorta en el ser total de París, no hace más que confirmar un cierto estilo o un cierto sentido de París. Y cuando llegué por primera vez, las primeras calles que vi a la salida de la estación, no fueron más que, como las primeras palabras de un desconocido, las manifestaciones de una esencia todavía ambigua, pero ya incomparable. No percibimos casi ningún objeto, como no vemos los ojos de un rostro familiar, sino su mirada y su expresión. Se da aquí un sentido latente, difuso a través del paisaje o la ciudad, que reencontramos en una evidencia específica sin necesidad de definirla. Solas, como actos expresos, emergen las percepciones ambiguas, eso es, aquéllas a las que damos un sentido nosotros mismos por la actitud que adoptamos, o que responden a unas cuestiones que nos planteamos. No pueden servir para el análisis del campo perceptivo porque han sido tomadas del mismo, lo presuponen, y porque las obtenemos justamente utilizando los montajes que hemos adquirido en la frecuentación del mundo. Una primera percepción sin ningún fondo es inconcebible. Toda percepción supone cierto pasado del sujeto que percibe, y la función abstracta de percepción, como reencuentro de los objetos, implica un acto más secreto por el que nosotros elaboramos nuestro medio. Bajo los efectos de la mescalina, ocurre que los objetos que se aproximan parece que empequeñezcan. Un miembro o una parte del cuerpo, mano, boca o lengua, parece enorme y el resto del cuerpo no pasa de

ser su apéndice.[51] Las paredes de la habitación están a 150 metros una de otra, y más allá de las paredes no hay más que la inmensidad desierta. La mano extendida es alta como la pared. El espacio exterior y el espacio corpóreo se disocian hasta el punto de que el sujeto tiene la impresión de comer «una dimensión dentro de la otra».[52] En ciertos momentos, el movimiento no se ve ya, y es de forma mágica que las personas se transportan de un punto al otro.[53] El sujeto está solo y abandonado en un espacio vacío, «se lamenta de no ver bien más que el espacio entre las cosas y este espacio está vacío. Los objetos, de cierta manera están, sí, ahí, pero no como se debe...».[54] Los hombres parecen muñecas y sus movimientos son de una lentitud feérica. Las hojas de los árboles pierden su armazón y su organización: cada punto de la hoja tiene el mismo valor que las demás.[55] Un esquizofrénico dice: «Un pájaro gorjea en el jardín. Oigo el pájaro y sé que gorjea, pero que sea un pájaro y que gorjee, las dos cosas están tan lejos una de otra... Hay un abismo... Como si el pájaro y el gorjeo nada tuvieran que ver el uno con el otro.»[56] Otro esquizofrénico no consigue «comprender» el reloj, eso es, primero el paso de las agujas de una posición a otra y, sobre todo, la conexión de este movimiento con el empuje del mecanismo, la «marcha» del reloj.[57] Estas perturbaciones no afectan a la percepción como conocimiento del mundo: las partes enormes del cuerpo, los objetos próximos demasiado pequeños, no se pro-ponen como tales; las paredes de la habitación no son para el enfermo distantes una de otra como las dos extremidades de un campo de fútbol para un individuo normal. El sujeto sabe muy bien que los alimentos y su propio cuerpo residen en el mismo espacio, puesto que toma los alimentos con su mano. El espacio es «vacío» y, no obstante, todos los objetos de percepción están ahí. La perturbación no afecta a las informaciones que podemos derivar de la percepción, y pone en evidencia, bajo la «percepción», una vida más profunda de la consciencia. Incluso cuando se da impercepción, como sucede respecto del movimiento, el déficit perceptivo no parece ser más que un caso límite de una perturbación más general que afecta a la articulación de los fenómenos unos en otros. Hay un pájaro y un gorjeo, pero el pájaro ya no gorjea. Hay un movimiento de agujas y un resorte, pero el reloj ya no «marcha». Asimismo, ciertas partes del cuerpo son desmesuradamente abultadas, y los objetos próximos

51. Mayer-Gross y Stein, *Ueber einige Abänderungen der Sinnestätigkeit im Meskalinrausch*, p. 375.
52. *Id.*, p. 377.
53. *Id.*, p. 381.
54. Fischer, *Zeitstruktur und Schizophrenie*, p. 572.
55. Mayer-Gross y Stein, *op. cit.*, p. 380.
56. Fischer, *op. cit.*, pp. 558-559.
57. Fischer, *Raum-Zeitstruktur und Denkstörung in der Schizophrenie*, pp. 247 ss.

son demasiado pequeños, porque el conjunto no forma ya un sistema. Pues bien, si el mundo se pulveriza o se disloca, es porque el propio cuerpo ha dejado de ser cuerpo cognoscente, de envolver todos los objetos en una captación única, y esta degradación del cuerpo en organismo tiene que referirse al desplome del tiempo que ya no se levanta hacia un futuro y cae sobre sí mismo. «Antes era un hombre, con un alma y un cuerpo vivo *(Leib)* y ahora no soy más que un ser *(Wesen)*... Ahora, ahí no hay más que el organismo *(Körper)* y el alma está muerta... Oigo y veo, pero ya no sé nada, la vida es para mí, ahora, un problema... Ahora sobrevivo en la eternidad... Las ramas de los árboles se balancean, los demás van y vienen por la sala, pero el tiempo ya no pasa para mí... El pensamiento ha cambiado, ya no hay estilo... ¿Qué es el futuro? No puede alcanzarse... Todo es un interrogante... Todo es tan monótono, mañana, mediodía, tarde, pasado, presente, futuro. Todo recomienza siempre.»[58] La percepción del espacio no es una clase particular de «estados de consciencia» o de actos, y sus modalidades expresan siempre la vida total del sujeto, la energía con la que tiende hacia un futuro a través de su cuerpo y de su mundo.[59]

Así, pues, nos vemos llevados a ampliar nuestra investigación: la experiencia de la espacialidad una vez referida a nuestra fijación en el mundo, se dará una espacialidad original para cada modalidad de esta fijación. Cuando, por ejemplo, el mundo de los objetos claros y articulados se encuentra abolido, nuestro ser perceptivo, amputado de su mundo, dibuja una espacialidad sin cosas. Es lo que ocurre de noche. La noche no es un objeto delante de mí, me envuelve, penetra por todos mis sentidos, sofoca mis recuerdos, borra casi mi identidad personal. Ya no me escudo en mi puesto perceptivo para ver desfilar desde allí los perfiles de los objetos a distancia. La noche no tiene perfiles, me toca ella misma y su unidad es la unidad mística del *mana*. Los gritos o una luz lejana no la pueblan más que vagamente, se anima toda entera, es una pura profundidad sin planos, sin superficies, sin distancia de ella a mí.[60] Para la reflexión todo espacio es vehiculado por un pensamiento que vincula sus partes, pero este pensamiento no se hace por ningún lado. Por el contrario, es desde el medio contextual del espacio nocturno que me uno a este espacio. La angustia de los neurópatas durante la noche, proviene de que ésta nos hace sentir nuestra contingencia, el movimiento gratuito e infatigable por el que buscamos echar anclas y trascendernos en las cosas, sin ninguna garantía de encontrarlas siempre. Pero la noche no es aún nuestra expe-

58. FISCHER, *Zeitstruktur und Schizophrenie*, p. 560.
59. «El síntoma esquizofrénico nunca es más que un camino hacia la persona del esquizofrénico.» KRONFELD, citado por FISCHER, *Zur Klinik und Psychologie des Raumerlebens*, p. 61.
60. MINKOWSKI, *Le Temps vécu*, p. 394.

riencia más sorprendente de lo irreal: puedo conservar en ella el montaje del día, como cuando avanzo a tientas por mi habitación, y en todo caso, la noche se sitúa en el cuadro general de la naturaleza, hay algo de reconfortante y terrestre incluso en el espacio negro. En el sueño, por el contrario, no preservo el mundo presente más que para mantenerlo a distancia, me vuelvo hacia las fuentes subjetivas de mi existencia, y los fantasmas del sueño aún revelan mejor la espacialidad general en la que se incrustan el espacio claro y los objetos observables. Consideremos, por ejemplo, los temas de elevación y de caída, tan frecuentes en los sueños, como por otra parte en los mitos y en la poesía. Sabemos que la aparición de estos temas en el sueño puede ponerse en relación con concomitancias respiratorias o pulsiones sexuales, y un primer paso consiste en reconocer la significación vital y sexual del arriba y del abajo. Pero estas explicaciones no van muy lejos, porque la elevación y la caída soñadas no están en el espacio visible como las percepciones despiertas del deseo y de los movimientos respiratorios. Hay que comprender por qué, en un momento dado, el soñador se presta enteramente a los hechos corpóreos de la respiración y del deseo, infundiéndoles así una significación general y simbólica, hasta el punto de no verlos aparecer en el sueño más que bajo la forma de una imagen —por ejemplo la imagen de una inmensa ave que planea, y que, tocada de un tiro, cae y se reduce a un montoncillo de papel ennegrecido. Hay que comprender cómo los acontecimientos respiratorios o sexuales que tienen su lugar en el espacio objetivo se separan del mismo en el sueño y se establecen en otro teatro. Ello no se conseguirá si no se otorga al cuerpo, incluso en estado de vigilia, un valor emblemático. Entre nuestras emociones, nuestros deseos y nuestras actitudes corpóreas, no solamente hay una conexión contingente o una misma relación de analogía: si digo que en la decepción caigo de mi altura, no es solamente porque aquélla va acompañada de gestos de postración en virtud de las leyes de la mecánica nerviosa, o porque descubro entre el objeto de mi deseo y mi mismo deseo la misma relación que hay entre un objeto colocado en lo alto y mi gesto hacia él; el movimiento hacia lo alto como dirección en el espacio físico y el del deseo hacia su objetivo son simbólicos uno del otro, porque expresan los dos la misma estructura esencial de nuestro ser como ser situado en relación con un medio, del que ya vimos que es ella la única que da un sentido a las direcciones de lo alto y de lo bajo en el mundo físico. Cuando se habla de una moral elevada o baja, no se extiende a lo psíquico una relación que no tendría pleno sentido más que en el mundo físico, se utiliza[61] «una dirección de significado que, por así decir, atraviesa las diferentes esferas regionales y recibe en cada

61. L. BINSWANGER, *Traum und Existenz*, p. 674.

una una significación particular (espacial, acústica, espiritual, psíquica, etc.)». Los fantasmas del sueño, los del mito, las imágenes favoritas de cada hombre o, en fin, la imagen poética, no están ligadas a su sentido por una relación de signo o significado como la existente entre un número de teléfono y el número del abonado; encierran verdaderamente su sentido, que no es un sentido nocional, sino una dirección de nuestra existencia. Cuando sueño que vuelo o que caigo, el sentido entero de este sueño se contiene en este vuelo o en esta caída, si no los reduzco a su apariencia física en el mundo de la vigilia, y si los tomo con todas sus implicaciones existenciales. El ave que planea, cae y se convierte en un puñado de cenizas, no planea ni cae en el espacio físico, se eleva y baja con la marea existencial que la atraviesa, o incluso, es la pulsación de mi existencia, su sístole y su diástole. El nivel de esta marea determina, en cada momento, un espacio de los fantasmas, como, en la vida despierta, nuestro comercio con el mundo que se propone determinar un espacio de las realidades. Se da una determinación del arriba y del abajo, y en general del lugar, que precede a la «percepción». La vida y la sexualidad acosan a su mundo y a su espacio. Los primitivos, en la medida que viven en el mito, no superan este espacio existencial, y por ello los sueños valen para ellos tanto como las percepciones. Se da un espacio mítico en el que las direcciones y las posiciones vienen determinadas por la residencia de grandes entidades afectivas. Para un primitivo saber donde se encuentra el campamento del clan, no es ubicarlo en relación con algún objeto-punto de referencia: es el punto de referencia de todos los puntos de referencias —es tender hacia él como hacia el lugar natural de una cierta paz o de una cierta alegría, lo mismo que, para mí, saber dónde está mi mano es unirme a este poder ágil que dormita por el instante, pero que puedo asumir y reencontrar como mío. Para el augur, la derecha y la izquierda son las fuentes de donde provienen lo fasto y lo nefasto, como para mí mi mano derecha y mi mano izquierda son la encarnación de mi destreza y de mi torpeza. Así en el sueño como en el mito, aprendemos *dónde* se encuentra el fenómeno, experimentando hacia qué va nuestro deseo, qué teme nuestro corazón, de qué depende nuestra vida. Incluso en la vida despierta, las cosas no funcionan de otro modo. Llego a un pueblecito para pasar las vacaciones, feliz porque dejo mis trabajos y mi contexto ordinario. Me instalo en el pueblecito. Éste se convierte en el centro de mi vida. La falta de agua en el río, la cosecha del maíz o de las nueces son para mí unos acontecimientos. Pero si viene a verme un amigo y me trae noticias de París, o si la radio y los periódicos me informan de que existen amenazas de guerra, me siento desterrado en el pueblecito, excluido de la verdadera vida, confinado lejos de todo. Nuestro cuerpo y nuestra percepción nos solicitan constantemente a tomar como centro del mundo el pai-

saje que nos ofrecen. Pero este paisaje no es necesariamente el de nuestra vida. Puedo «estar en otra parte» aun quedándome aquí, y si se me retiene lejos de cuanto amo, me siento excéntrico a la verdadera vida. El bovarismo y ciertas formas del malestar campesino son ejemplos de vida descentrada. El maníaco, por el contrario, se centra en todas partes: «Su espacio mental es amplio y luminoso, su pensamiento, sensible a todos los objetos que se presentan, vuela de uno al otro y es arrastrado en su movimiento».[62] Además de la distancia física o geométrica que existe entre mí y todas las cosas, una distancia vivida me vincula a las cosas que cuentan y existen para mí, y las vincula entre sí. Esta distancia mide en cada momento la «amplitud» de mi vida.[63] Ora se da entre mí y los acontecimientos cierto juego *(Spielraum)* que preserva mi libertad sin que cesen de tocarme, ora, por el contrario, la distancia vivida es a la vez demasiado corta y demasiado grande: la mayoría de los acontecimientos cesan de contar para mí, mientras que los más próximos me asedian. Me envuelven como la noche y me hurtan la individualidad y la libertad. Literalmente, no puedo ya respirar. Estoy poseído.[64] Al mismo tiempo, los acontecimientos se aglomeran. Un enfermo siente bocanadas glaciales, olor de castañas y el frescor de la lluvia. Tal vez, dice él «en este preciso instante una persona, pasible a las mismas sugestiones que yo, pasaba debajo la lluvia delante de un vendedor de castañas tostadas».[65] Un esquizofrénico, del que Minkowski se ocupa, y del que también se ocupa el cura del pueblo, cree que los dos se han encontrado para hablar de él.[66] Una vieja esquizofrénica cree que una persona, que se parece a otra persona, la ha conocido.[67] El achicamiento del espacio vivido, que no deja ya margen al enfermo, no deja ninguna función al azar. Como el espacio, la causalidad, antes de ser una relación entre los objetos, se funda en mi relación con las cosas. Los «cortocircuitos»[68] de la causalidad delirante, lo mismo que las largas cadenas causales del pensamiento metódico, expresan maneras de existir:[69] «La experiencia del espacio está entrelaza-

62. L. BINSWANGER, *Ueber Ideenflucht*, pp. 78 ss.
63. MINKOWSKI, *Les notions de distance vécue et d'ampleur de la vie et leur aplication en psycho-pathologie*. Cf. *Le Temps vécu*, cap. VII.
64. «...En la calle es como un murmullo que lo *envuelve completamente;* asimismo, se siente privado de libertad como si a *su alrededor* siempre hubiera personas presentes; en el café, es como algo nebuloso *alrededor de él* y siente un estremecimiento; y cuando las voces son particularmente frecuentes y numerosas, la atmósfera a *su alrededor* está saturada como de fuego, y eso determina como una opresión al interior del corazón y los pulmones y como una niebla alrededor de la cabeza.» MINKOWSKI, *Le Problème des Hallucinations et le problème de l'Espace*, p. 69.
65. *Ibid.*
66. *Le Temps vécu*, p. 376.
67. *Id.*, p. 379.
68. *Id.*, p. 381.
69. Por eso podemos decir con SCHELER (*Idealismus-Realismus*, p. 298) que el espacio de Newton traduce el «vacío del corazón».

da... con todos los demás modos de experiencia y todos los demás datos psíquicos.»[70] El espacio claro, este espacio honrado en el que todos los objetos tienen la misma importancia y el mismo derecho a existir, no solamente está rodeado, sino penetrado de parte a parte, por otra espacialidad que las variaciones mórbidas revelan. Un esquizofrénico que se encuentra en la montaña se para delante de un paisaje. Al cabo de un momento, se siente como amenazado. Nace en él un interés espacial por todo cuanto le rodea, como si se le planteara una pregunta desde el exterior cuya respuesta no pudiese encontrar. De pronto el paisaje le es arrebatado por una fuerza ajena. Es como si un segundo cielo negro, sin límites, penetrara el cielo azul de la tarde. Este nuevo cielo está vacío, es «fino, invisible, pavoroso». Ora se mueve en el paisaje otoñal, ora el mismo paisaje se mueve también. Y durante este tiempo, dice el enfermo, «una cuestión permanente se me plantea; es como una orden de descansar, o de morir, o de ir más lejos».[71] Este segundo espacio a través del espacio visible, es el que compone a cada instante nuestra manera propia de proyectar el mundo, y la perturbación del esquizofrénico solamente consiste en que este proyecto perpetuo se disocia de un mundo objetivo tal como es aún ofrecido por la percepción y se retira, por así decir, en sí mismo. El esquizofrénico no vive ya en el mundo común, sino en un mundo privado, no va hasta el espacio geográfico: se queda en «el espacio de paisaje»[72] y este mismo paisaje, una vez separado del mundo común, queda considerablemente empobrecido. De ahí la interrogación esquizofrénica: todo es asombroso, absurdo o irreal, porque el movimiento de la existencia hacia las cosas no tiene ya su energía, se revela en su contingencia y el mundo no se da ya por descontado. Si el espacio natural del que habla la psicología clásica es, por el contrario, confortante y evidente, es porque la existencia se precipita y se ignora en él.

La descripción del espacio antropológico podría proseguirse indefinidamente.[73] Ya vemos qué le opondrá siempre el pensamiento objetivo: ¿tienen valor filosófico las descripciones? Eso es ¿nos enseñan algo que afecta a la misma estructura de la cons-

70. FISCHER, *Zur Klinik und Psychologie des Raumerlebens*, p. 70.
71. FISCHER, *Raum-Zeitstruktur und Derkstörung in der Schizophrenie*, página 253.
72. E. STRAUSS, *Vom Sinn der Sinne*, p. 290.
73. Podría mostrarse, por ejemplo, que la percepción estética abre, a su vez, una nueva espacialidad; que el cuadro como obra de arte no está en el espacio en que habita como cosa física y como tela coloreada; que la danza se desarrolla en un espacio sin objetivos y sin direcciones, que es una suspensión de nuestra historia, que el sujeto y su mundo en la danza no se oponen ya, no se separan ya, el uno del otro, que, en consecuencia, las partes del cuerpo no se acentúan ya como en la experiencia natural: el tronco no es ya el fondo del que se elevan los movimientos y en que se hunden una vez acabados; es él el que dirige la danza, y los movimientos de los miembros están a su servicio.

ciencia, o no nos dan más que contenidos de la experiencia humana? El espacio del sueño, el espacio mítico, el espacio esquizofrénico, ¿son verdaderos espacios, pueden pensarse por sí mismos, o no presuponen como condición de su posibilidad el espacio geométrico y, con él, la pura consciencia constituyente que los despliega? La izquierda, región de la desgracia y del presagio nefasto para el primitivo —o en mi cuerpo la izquierdá como lado de la torpeza—, no se determina como dirección, más que si primero soy capaz de pensar su relación con la derecha, y es esta relación lo que finalmente da un sentido espacial a los términos entre los que se establece. No es, en cierta manera, con su angustia o su alegría que el primitivo apunta a un espacio, como no es con mi dolor que sé donde está mi pie herido: la angustia, la alegría, el dolor vividos, son referidos a un lugar del espacio objetivo en el que se encuentran sus condiciones empíricas. Sin esta consciencia ágil, libre respecto de todos los contenidos, y que los despliega en el espacio, nunca los contenidos estarían en ninguna parte. Si reflexionamos sobre la experiencia mítica del espacio y si nos preguntamos lo que quiere decir, encontraremos necesariamente que se apoya en la consciencia del espacio objetivo y único, porque un espacio que no fuese objetivo ni único no sería un espacio: ¿no es esencial al espacio que sea el «exterior» absoluto, correlativo, pero también negación de la subjetividad; y no le es esencial el que abarque todo ser que uno pueda representarse, puesto que todo lo que querríamos situar fuera del mismo estaría, por ello mismo, en relación con él, en él, pues? El soñador sueña, es por eso que sus movimientos respiratorios, sus pulsiones sexuales, no se toman por lo que son, rompen las amarras que las ligan al mundo y flotan delante de él bajo la forma de sueño. Pero ¿qué ve exactamente? ¿Le creeremos bajo palabra? Si quiere saber lo que ve y comprender su sueño, será necesario que se despierte. Inmediatamente la sexualidad volverá a su antro genital, la angustia y sus fantasmas volverán a ser lo que siempre han sido: una molestia respiratoria en un punto de la caja torácica. El espacio sombrío que invade el mundo del esquizofrénico no puede justificarse como espacio y proporcionar sus títulos de espacialidad, más que vinculándose al espacio claro. Si el enfermo pretende que hay alrededor suyo un segundo espacio, preguntémosle *¿dónde* está, pues? Tratando de situar este fantasma, lo hará desaparecer como fantasma. Y como, cual él mismo confiesa, los objetos están siempre ahí, siempre conserva, con el espacio claro, el medio de exorcisar los fantasmas y de volver al mundo común. Los fantasmas son escombros del mundo claro, y del mismo toman prestado todo el prestigio de que puedan estar dotados. Asimismo, cuando queremos fundar el espacio geométrico con sus relaciones intramundanas en la espacialidad originaria de la existencia, se nos responderá que el pensamiento no se conoce más que a sí

mismo o a las cosas, que una espacialidad del sujeto no es pensable, y que, en consecuencia, nuestra proposición está rigurosamente desprovista de sentido. Carece, responderemos nosotros, de sentido temático o explícito, se desvanece ante el pensamiento objetivo. Pero tiene un sentido no temático o implícito, lo que no es ya un *sentido mínimo*, puesto que el pensamiento objetivo se nutre de lo irreflejo y se ofrece como una explicitación de la vida de consciencia irrefleja, de modo que la reflexión radical no puede consistir en tematizar paralelamente el mundo o el espacio y el sujeto intemporal que los piensa, sino que debe re-captar esta tematización con los horizontes de implicaciones que le dan su sentido. Si reflexionar es buscar lo originario, aquello mediante lo cual puede ser y ser pensado, la reflexión no puede encerrarse en el pensamiento objetivo, tiene que pensar precisamente los actos de tematización del pensamiento objetivo y restituir su contexto. En otros términos, el pensamiento objetivo rechaza los supuestos fenómenos del sueño, del mito y, en general, de la existencia, porque los encuentra impensables y porque no quieren decir nada que ella pueda tematizar. Niega el hecho o la realidad en nombre de lo posible y de la evidencia. Pero no ve que la evidencia se funda en un hecho. El análisis reflexivo cree saber lo que viven el soñador y el esquizofrénico mejor que el mismo soñador o esquizofrénico; más aún: el filósofo cree saber lo que percibe, en la reflexión, mejor de cuanto lo sabe en la percepción. Y solamente bajo esta condición puede rechazar los espacios antropológicos como apariencias confusas del verdadero espacio, único y objetivo. Pero al dudar del testimonio del otro respecto de sí mismo, o del testimonio de su propia percepción sobre sí misma, se niega el derecho a afirmar en verdad absoluta cuanto capta con evidencia, incluso si, en esta evidencia, tiene consciencia de comprender eminentemente al soñador, al loco o la percepción. Una de dos: o bien aquel que vive algo sabe al mismo tiempo lo que vive, y entonces el loco, el soñador o el sujeto de la percepción, deben ser creídos bajo palabra, bastando con que nos aseguremos de que su lenguaje expresa bien lo que ellos viven; o bien el que vive algo no es juez de lo que vive, y entonces la vivencia de la evidencia puede ser una ilusión. Para destituir la experiencia mítica, la del sueño o la de la percepción, de todo valor positivo, para reintegrar los espacios al espacio geométrico, hay que negar, en una palabra, el que uno sueñe nunca, que uno sea nunca loco, o el que uno perciba nunca de verdad. Mientras admita el sueño, la locura o la percepción, por lo menos como ausencias de la reflexión —y ¿cómo no hacerlo si se quiere preservar un valor para el testimonio de la consciencia sin el que ninguna verdad es posible?—, uno no tiene el derecho a nivelar todas las experiencias en un solo mundo, todas las modalidades de la existencia en una sola consciencia. Para hacerlo, habría que disponer de una instancia superior, a la que pudiera

someterse la consciencia perceptiva y la consciencia fantástica, de un yo, más íntimo al yo mismo que el yo que piensa mi sueño o mi percepción cuando me limito a soñar o a percibir, que posee la verdadera sustancia de mi sueño y de mi percepción cuando sólo tengo la apariencia de la misma. Pero esta distinción de la apariencia y la realidad no se hace ni en el mundo del mito, ni en el del enfermo y del niño. El mito guarda la esencia *en* la apariencia, el fenómeno mítico no es una representación, sino una verdadera presencia. El demonio de la lluvia está presente en cada gota que cae luego de la conjuración, como el alma está presente en cada parte del cuerpo. Toda «aparición *(Erscheinung)* es aquí una encarnación,[74] y los seres no se definen tanto por «propiedades» como por caracteres fisionómicos. Es esto lo que de válido quiere decirse cuando se habla de un animismo infantil y primitivo: no porque el niño y el primitivo perciban unos objetos que, como Comte decía, quisieran explicar por intenciones o consciencias —la consciencia, como el objeto, pertenece al pensamiento tético—, sino porque las cosas se toman por la encarnación de lo que expresan, porque su significación humana se estrella en ellas y se ofrece, literalmente, como aquello que quieren decir. Una sombra que pasa, el crujido de un árbol, tienen un sentido; en todas partes hay advertencias sin nadie que advierta.[75] Puesto que la consciencia mítica no tiene aún la noción de cosa o la de una verdad objetiva, ¿cómo podría hacer la crítica de lo que piensa que experimenta, en dónde encontraría un punto fijo en el que detenerse, descubrirse a sí mismo como pura consciencia y descubrir, más allá de los fantasmas, el mundo verdadero? Un esquizofrénico siente que un cepillo situado cerca de su ventana se acerca a él y entra en su cabeza, y sin embargo en ningún instante deja de saber que el cepillo está allí.[76] Si mira a la ventana, ahí todavía lo advierte. El cepillo, como término identificable de una percepción expresa, no está en la cabeza del enfermo como masa material. Pero la cabeza del enfermo no es para él este objeto que todo el mundo puede ver y que él mismo ve en un espejo: es este centro de escucha y de vigía que siente en la cumbre de su cuerpo, este poder de unirse a todos los objetos por la visión y la audición. Igualmente, el cepillo que cae bajo los sentidos no es nada más que una envoltura o un fantasma; el verdadero cepillo, el ser rígido, que pincha, que se encarna bajo estas apariencias, se aglomera en la mirada, ha dejado la ventana sin dejar en ella más que sus inertes despojos. Ningún llamamiento a la percepción explícita puede despertar el enfermo de este sueño, porque él no contesta la percepción explícita y solamente sostiene que ésta nada prueba contra lo que él expe-

74. CASSIRER, *Philosophie der simbolischen Formen*, T. III, p. 80.
75. *Id.*, p. 82.
76. L. BINSWANGER, *Das Raumproblem in der Psychopathologie*, p. 630.

rimenta. «¿No oye usted mis voces?», dice una enferma al médico; y concluye tranquilamente: «Luego solamente las oigo yo.» [77] Lo que garantiza al hombre sano contra el delirio o la alucinación, no es su crítica, es la estructura de su espacio: los objetos permanecen delante de él, guardan sus distancias, y como decía Malebranche a propósito de Adán, solamente lo tocan con respeto. Lo que hace a la alucinación, lo mismo que al mito, es el empequeñecimiento del espacio vivido, el arraigamiento de las cosas en nuestro cuerpo, la vertiginosa proximidad del objeto, la solidaridad del hombre y del mundo, la cual no es abolida, sino contencionada por la percepción de todos los días o por el pensamiento objetivo, y que la consciencia filosófica reencuentra. Sin duda, si reflexiono sobre la consciencia de las posiciones y de las direcciones en el mito, en el sueño y en la percepción, si los pro-pongo y fijo de acuerdo con los métodos del pensamiento objetivo, encuentro de nuevo en ellos las relaciones del espacio geométrico. No hay que concluir, con todo, que ellas estaban ya ahí, sino, al contrario, que no es aquélla la reflexión verdadera. Para saber lo que quiere decir el espacio mítico o esquizofrénico, no tenemos otro medio que el de despertar en nosotros, en nuestra percepción actual, la relación del sujeto y de su mundo, que el análisis reflexivo hace desaparecer. Hay que reconocer, antes de los «actos de significación» *(Bedeutungsgebende Akten)* del pensamiento teórico y tético, las «experiencias expresivas» *(Ausdruckserlebnisse)*, antes del sentido significado *(Zeichen-Sinn)*, el sentido expresivo *(Ausdrucks-Sinn)*, antes de la subsunción del contenido bajo la forma, la «gravidez» simbólica [78] de la forma en el contenido.

¿Quiere eso decir que se da razón al psicologismo? Como hay tantos espacios cuantas experiencias espaciales distintas, y como no nos damos el derecho de realizar de antemano, en la experiencia infantil, mórbida o primitiva, las configuraciones de la experiencia adulta, normal y civilizada, ¿no encerramos cada tipo de subjetividad y, en última instancia, cada consciencia en su vida privada? ¿No hemos sustituido al *cogito* racionalista que encontraba en mí una consciencia constituyente universal, el *cogito* del psicólogo que permanece en la vivencia de su vida incomunicable? ¿No definimos la subjetividad por la coincidencia de cada uno con ella? La búsqueda del espacio, y en general de la experiencia en estado naciente, antes de que sean objetivados, la decisión de pedir a la experiencia su propio sentido, en una palabra, la fenomenología, ¿no acaba la negación del ser y la negación del sentido? Bajo el nombre de fenómeno ¿no es la apariencia y la opinión lo que ella recoge? ¿No pone al origen del sabér exacto

77. MINKOWSKI, *Le Problème des Hallucinations et le problème de l'Espace*, p. 64.
78. CASSIRER, *op. cit.*, p. 80.

una decisión tan poco justificable como la que encierra al loco en su locura, y la última palabra de esta sabiduría no será de conducir nuevamente a la angustia de la subjetividad ociosa y separada? He ahí los equívocos que aún nos queda disipar. La consciencia mítica u onírica, la locura, la percepción en su diferencia, no están cerradas en ellas mismas, no son islotes de experiencia sin comunicación y de donde no se podría salir. Nos negamos a hacer inmanente en el espacio mítico al espacio geométrico y, en general, a subordinar toda experiencia a una consciencia absoluta de esta experiencia que la situaría en el conjunto de la verdad, porque la unidad de la experiencia así entendida vuelve incomprensible su variedad. Pero la consciencia mítica está abierta a un horizonte de objetivaciones posibles. El primitivo vive sus mitos sobre un fondo perceptivo lo bastante claramente articulado para que los actos de la vida cotidiana, la pesca, la caza, las relaciones con los civilizados, sean posibles. El mito, por difuso que pueda ser, tiene ya un sentido identificable para el primitivo, porque forma precisamente un mundo, eso es, una totalidad en la que cada elemento tiene unas relaciones de sentido con los demás. Sin duda, la consciencia mítica no es consciencia de cosa, o sea que, por el lado subjetivo, es un fluir, no se fija y no se conoce a sí misma; por el lado objetivo, no se plantea delante de sí unos términos definidos por cierto número de propiedades aislables y articuladas una en la otra. Pero no se lleva a sí misma en cada una de sus pulsaciones, ya que de otro modo no sería consciente de nada en absoluto. No toma distancias respecto de sus noemas, pero si transcurriera como cada uno de ellos, si no esbozara el movimiento de objetivación, no cristalizaría en mitos. Intentamos sustraer la consciencia mítica a las racionalizaciones prematuras que, como en Comte, por ejemplo, hacen al mito incomprensible, porque buscan en él una explicación del mundo y una anticipación de la ciencia, cuando es una proyección de la existencia y una expresión de la condición humana. Pero comprender el mito no es creer en el mito, y si todos los mitos son verdaderos, es en cuanto que pueden re-situarse en una fenomenología del espíritu que indique su función en la toma de consciencia y funde, finalmente, su sentido propio en su sentido para el filósofo. De la misma manera, es al soñador que yo fui anoche a quien pido la narración del sueño, pero el soñador mismo no narra nada y quien narra está despierto. Sin el despertar, los sueños no serían más que modulaciones instantáneas y no existirían ni siquiera para nosotros. Durante el sueño, no abandonamos el mundo: el espacio del sueño se escuda en el espacio claro, pero utiliza todas sus articulaciones, el mundo nos asedia incluso en el sueño, y es en el mundo que soñamos. Asimismo, es acerca del mundo que gravita la locura. Por no decir nada de los ensueños mórbidos o los delirios que tratan de fabricarse un dominio privado con los es-

combros del macrocosmos, los estados melancólicos más avanzados, en los que el enfermo se instala en la muerte y coloca por así decir su casa, utilizan, para hacerlo, las estructuras del ser-del-mundo al que toman prestado cuanto se requiere para negarlo. Este vínculo entre la subjetividad y la objetividad, que existe ya en la consciencia mítica o infantil y que siempre subsiste en el sueño o la locura, lo encontramos, a mayor abundamiento, en la experiencia normal. Nunca vivo enteramente en los espacios antropológicos, siempre estoy ligado por mis raíces a un espacio natural e inhumano. Mientras atravieso la plaza de la Concorde y me creo enteramente preso por París, puedo detener mis ojos en una piedra de la pared de las Tullerías: la Concorde desaparece, y no queda más que esta piedra sin historia; puedo incluso perder mi mirada en esta superficie granosa y amarillenta: y ni siquiera habrá piedra, no quedará más que un juego de luz sobre una materia indefinida. Mi percepción total no está hecha de estas percepciones analíticas, pero puede siempre disolverse en ellas, y mi cuerpo, que garantiza por mis hábitos mi inserción en el mundo humano, nada más lo hace proyectándome primero en un mundo natural que siempre transaparece en el otro, como la tela en el cuadro, y le da un aire de fragilidad. Incluso si hay una percepción de lo deseado por el deseo, amado por el amor, odiado por el odio, ésta se forma siempre alrededor de un núcleo sensible, por exiguo que sea, y es en lo sensible que encuentra su verificación y su plenitud. Dijimos que el espacio es existencial; igualmente podríamos haber dicho que la existencia es espacial, eso es, que, por una necesidad interior, se abre a un «exterior», hasta el punto de que se puede hablar de un espacio mental y de un «mundo de las significaciones y de los objetos de pensamiento que en ellas se constituyen».[79] Los espacios antropológicos se ofrecen ellos mismos como construidos en el espacio natural, los «actos no objetivantes», para hablar como Husserl, en los actos objetivantes».[80] La novedad de la fenomenología no estriba en negar la unidad de la experiencia, sino en fundamentarla diferentemente de como lo hace el racionalismo clásico. En efecto, los actos objetivantes no son representaciones. El espacio natural y primordial no es el espacio geométrico, y correlativamente, la unidad de la experiencia no viene garantizada por un pensador universal que expondría delante de mí sus contenidos y me aseguraría a su respecto toda ciencia y todo poder. No es más que indicada por los horizontes de objetivación posible, no me libera de cada medio particular más que porque me ata al mundo de la naturaleza o del en-sí que los envuelve a todos. Habrá que comprender cómo con un solo movimiento, la existencia proyecta a su alrededor unos mundos que me ocul-

79. L. BINSWANGER, *Das Raumproblem in der Psychopathologie*, p. 617.
80. *Logische Untersuchungen*. T. II, «Ve. Untersuchung», pp. 387 ss.

tan la objetividad, y la asigna como objetivo a la teleología de la consciencia, destacando estos «mundos» sobre el fondo de un único mundo natural.

Si el mito, el sueño, la ilusión, deben poder ser posibles, lo aparente y lo real deben seguir siendo ambiguos así en el sujeto como en el objeto. Se ha dicho a menudo que, por definición, la consciencia no admite la separación de la apariencia y de la realidad, lo que se entendía en el sentido de que, en el conocimiento de nosotros mismos, la apariencia sería realidad: si pienso que veo o siento, veo o siento sin que quepa duda alguna, sea lo que fuere del objeto exterior. Aquí la realidad aparece toda entera, ser real y aparecer no forman más que uno, no hay más realidad que la aparición. Si esto es cierto, queda excluido que la ilusión y la percepción tengan la misma apariencia, que mis ilusiones sean percepciones sin objeto o mis percepciones alucinaciones verdaderas. La verdad de la percepción y la falsedad de la ilusión tienen que estar marcadas en ellas por algún carácter intrínseco, ya que, de otro modo, el testimonio de los demás sentidos, de la experiencia ulterior, o del otro, que sería el único criterio posible, al pasar a ser a su vez incierto, nunca tendríamos consciencia de una percepción y de una ilusión como tales. Si todo el ser de mi percepción y todo el ser de mi ilusión esta en su manera de aparecer, es necesario que la verdad que define la una y la falsedad que define a la otra se me manifiesten también. Habrá, pues, entre ellas una diferencia de estructura. La percepción verdadera será, simplemente, una verdadera percepción. La ilusión no lo será, la certidumbre tendrá que extenderse de la visión o de la sensación como pensamientos a la percepción como constitutiva de un objeto. La transparencia de la consciencia implica la inmanencia y la certidumbre absoluta del objeto. No obstante, es lo propio de la ilusión el que no se dé como ilusión, y aquí importa que yo pueda, si no percibir un objeto irreal, perder cuando menos de vista su irrealidad; importa que se dé al menos inconsciencia de la impercepción, que la ilusión no sea lo que parece ser y que, por una vez, la realidad de un acto de consciencia esté más allá de su apariencia. ¿Separaremos en el sujeto la apariencia de la realidad? Pero la ruptura una vez hecha es irreparable: la apariencia más clara podrá, en adelante, ser engañosa, y ahora es el fenómeno de la verdad lo que pasa a ser imposible. No tenemos por qué escoger entre una filosofía de la inmanencia o un racionalismo que sólo da cuenta de la percepción y de la verdad, y una filosofía de la transcendencia o del absurdo que no da cuenta más que de la ilusión o del error. No sabemos que hay errores más que porque poseemos unas verdades, en nombre de las cuales corregimos los errores y los conocemos como errores. Recíprocamente, el reconocimiento expreso de una verdad es bastante más que la simple existencia en nosotros de una idea incontestada, la fe inmediata

en lo que se presenta: supone interrogación, duda, ruptura con lo inmediato, es la corrección de un error posible. Todo racionalismo admite cuando menos un absurdo, a saber, el tener que formularse en tesis. Toda filosofía del absurdo reconoce un sentido, cuando menos, en la afirmación del absurdo. No puedo seguir en el absurdo más que suspendiendo toda afirmación, más que, como Montaigne o el esquizofrénico, confinándome en una interrogación que ni siquiera precisará formular: formulándola haría de ella una cuestión que, como toda cuestión determinada, envolvería una respuesta; que, en fin, oponiendo a la verdad, no la negación de la verdad, sino un simple estado de no-verdad o de equívoco, la opacidad efectiva de mi existencia. De la misma manera, no puedo seguir en la evidencia absoluta más que reteniendo toda afirmación, más que si para mí nada no se da ya por supuesto, más que, como Husserl quiere, asombrándome ante el mundo [81] y cesando de estar en complicidad con él para poner de manifiesto la oleada de motivaciones que me llevan en él, para despertar y explicitar enteramente mi vida. Cuando quiero pasar de esta interrogación a una afirmación, y *a fortiori* cuando quiero expresarme, hago cristalizar en un acto de consciencia un conjunto indefinido de motivos, entro en lo implícito, eso es, en el equívoco y en el juego del mundo.[82] El contacto absoluto de mí conmigo, la identidad del ser y del aparecer, no pueden plantearse, sino solamente vivirse más acá de toda afirmación. De una parte y otra tenemos, pues, el mismo silencio y el mismo vacío. La vivencia del absurdo y la de la evidencia absoluta se implican una a otra y son incluso indiscernibles. El mundo nada más aparece absurdo si una exigencia de consciencia absoluta disocia en cada momento las significaciones de que abunda, y recíprocamente, esta exigencia viene motivada por el conflicto de estas significaciones. La evidencia absoluta y el absurdo son equivalentes, no solamente como afirmaciones filosóficas, sino incluso como experiencias. El racionalismo y el escepticismo se nutren de una vida efectiva de la consciencia que, hipócritamente, los dos sobrentienden, sin la cual no pueden ser ni pensados ni tan solamente vividos, y en la cual no puede decirse que *todo tenga un sentido* o que *todo sea sin-sentido,* sino solamente que *hay un sentido.* Como Pascal dice, las doctrinas, por poco que las apretemos un poco rebosan contradicciones, y no obstante tenían un aire de claridad, tienen un sentido de primera vista. Una verdad sobre fondo de absurdo, un absurdo que la teleología de la consciencia presume poder convertir en verdad, he ahí el fenómeno originario. Decir que, en la consciencia, apariencia y realidad no forman más que uno, o decir que están separados, es

81. FINK, *Die phänomenologische Philosophie Husserls in der gegenwärtigen Kritik,* p. 350.
82. El problema de la expresión lo indica FINK, *op. cit.;* p. 382.

hacer imposible la consciencia de sea lo que fuere, incluso a título de apariencia. Pues bien —tal es el verdadero *cogito*—, se da consciencia de algo, algo se muestra, hay fenómeno. La consciencia no es ni pro-posición de sí, ni ignorancia de sí, es *no disimulada* a sí misma, o sea, que nada hay en ella que de alguna forma no se anuncie a ella, aun cuando ella no tenga necesidad de conocer eso expresamente. En la consciencia, el aparecer no es ser, sino fenómeno. Este nuevo *cogito*, por estar más acá de la verdad y del error revelados, hace posibles a una y otro. Lo vivido es vivido, sí, por mí, no ignoro los sentimientos que contenciono, y en este sentido, no se da inconsciente. Pero yo puedo vivir más cosas de las que me represento, mi ser no se reduce a lo que expresamente se me aparece de mí mismo. Lo que no es más que vivido es ambivalente; hay en mí unos sentimientos a los que no doy su nombre y también falsas felicidades en las que no estoy totalmente. Entre la ilusión y la percepción, la diferencia es intrínseca y la verdad de la percepción nada más puede leerse en ella misma. Si, en un camino, creo discernir a lo lejos una gran piedra plana sobre el suelo, que en realidad es una mancha de sol, no puedo decir que jamás vea la piedra plana en el sentido en que vería, al aproximarme, la mancha de sol. La piedra plana no aparece, como todas las lejanías, más que en un campo de estructura confusa en donde las conexiones todavía no están netamente articuladas. En este sentido, la ilusión, como la imagen, no es observable; eso es, mi cuerpo no está en contacto con ella y yo no puedo desarrollarla delante de mí mediante movimientos de exploración. Y, sin embargo, soy capaz de omitir esta distinción, soy capaz de ilusión. No es verdad que, si me limito a lo que verdaderamente veo, nunca me engañe, y que por lo menos la sensación sea indudable. Toda sensación está ya grávida de un sentido, inserta en una configuración clara o confusa, y no hay ningún dato sensible que siga siendo el mismo cuando paso de la piedra ilusoria a la verdadera mancha de sol. La evidencia de la sensación implicaría la de la percepción y haría la ilusión imposible. Veo la piedra ilusoria en el sentido de que mi campo perceptivo y motor da a la mancha clara el sentido de «piedra en el camino». Y ya me dispongo a sentir bajo mi pie esta superficie lisa y sólida. Es que la visión correcta y la visión ilusoria no se distinguen como el pensamiento adecuado y el pensamiento inadecuado; es decir, como un pensamiento absolutamente pleno y un pensamiento lacunar. Digo que percibo correctamente cuando mi cuerpo tiene en el espectáculo una presa bien determinada, pero eso no quiere decir que mi «presa» sea nunca total; solamente lo sería si hubiese podido reducir al estado de percepción articulada todos los horizontes interiores y exteriores del objeto, lo que por principio es imposible. En la experiencia de una verdad perceptiva, presumo que la concordancia experimentada hasta ahora se

mantendría para una observación más detallada; hago confianza al mundo. Percibir es empeñar de una vez todo un futuro de experiencias en un presente que en rigor jamás lo garantiza, es creer en un mundo. Es esta apertura a un mundo lo que posibilita la verdad perceptiva, la realización efectiva de una *Wahr-Nehmung*, y nos permite «tachar» la ilusión precedente, tenerla por nula e invalidada. Veía yo al margen de mi campo visual y a alguna distancia una gran sombra en movimiento, vuelvo la mirada de ese lado, el fantasma se encoge y se sitúa: no era más que una mosca cerca de mi ojo. *Tenía consciencia de ver una sombra, y ahora tengo consciencia de no haber visto más que una mosca.* Mi adhesión al mundo me permite compensar las oscilaciones del *cogito*, desplazar un *cogito* en beneficio de otro, y captar la verdad de mi pensamiento más allá de su apariencia. En el mismo momento de la ilusión, esta corrección me era dada como posible, porque la ilusión utiliza también la misma creencia en el mundo, no se contrae en sólida apariencia más que gracias a este complemento y que así, siempre abierta a un horizonte de verificaciones presuntas, no me separa de la verdad. Pero, por la misma razón, no estoy asegurado contra el error, porque el mundo al que enfoco a través de cada apariencia y que da a ésta, con razón o sin ella, el peso de la verdad, nunca exige necesariamente esta apariencia. Hay certeza absoluta del mundo en general, pero no de ninguna cosa en particular. La consciencia está alejada del ser y de su propio ser, y al mismo tiempo unida a ellos, por el espesor del mundo. El verdadero *cogito* no es el cara a cara del pensamiento con el pensamiento de este pensamiento: éstos no se encuentran más que a través del mundo. La consciencia del mundo no está *fundada* en la consciencia de sí, sino que ambas son rigurosamente contemporáneas: hay para mí un mundo porque no me ignoro; yo soy no disimulado a mí mismo porque tengo un mundo. Quedará por analizar esta posesión preconsciente del mundo en el *cogito* prerreflexivo.

III. La cosa y el mundo natural

A) *LAS CONSTANCIAS PERCEPTIVAS*

Aun cuando no pueda definírsela así, una cosa tiene «caracteres» o «propiedades» estables, y enfocaremos el fenómeno realidad estudiando sus constantes perceptivas. Primero, una cosa tiene *su* magnitud y *su* forma propias bajo las variaciones perspectivísticas que no son más que aparentes. No ponemos estas apariencias a cuenta del objeto, son un accidente de nuestras relaciones con él, no lo afectan a él mismo. ¿Qué queremos decir con ello y a partir de qué estimamos que una forma o una magnitud son la forma y la magnitud *del objeto*?

Lo que se nos da para cada objeto, dirá el psicólogo, son magnitudes y formas siempre variables según la perspectiva, y acordamos considerar como verdaderas la magnitud que obtenemos a distancia del tacto o la forma que el objeto toma cuando está en un plano paralelo al plano frontal. Ésas no son más verdaderas que otras, pero esta distancia y esta orientación típica al definirse mediante nuestro cuerpo, punto de referencia siempre dado, siempre tenemos el medio de reconocerlas, y nos proporcionan, ellas, un punto de referencia con relación al cual podemos fijar las apariencias fugitivas, distinguirlas unas de otras y, en una palabra, construir una objetividad: el cuadrado visto oblicuamente, que es más o menos un rombo, nada más se distingue del rombo verdadero si se tiene en cuenta la orientación, si, por ejemplo, se elige como única decisiva la apariencia en presentación frontal, y si se refiere toda apariencia dada a aquello en lo que ésta se convertiría en estas condiciones. Pero esta reconstitución psicológica de la magnitud o de la forma objetiva, ya se concede aquello que debería explicar: una gama de magnitudes y formas *determinadas*, entre las cuales bastaría escoger una, que sería la magnitud o forma real. Ya lo dijimos, para un mismo objeto que se aleje o gire entorno de sí mismo, yo no poseo una serie de «imágenes psíquicas» cada vez más pequeñas, cada vez más deformadas, entre las cuales poder hacer una opción convencional. Si explico mi percepción en esos términos, es porque ya introduzco el mundo con sus magnitudes y formas objetivas. El problema no es solamente saber cómo una magnitud o una forma, entre todas las magnitudes o formas aparentes, se tiene por constante, es mucho más radical: se trata de comprender cómo una forma o una magnitud determinada —verdadera o incluso aparente— puede mostrarse ante mí, cristalizarse en el

flujo de mis experiencias y serme dada, en una palabra, cómo existe lo objetivo.

Habría, sí, cuando menos a primera vista, una manera de eludir la cuestión, consistente en admitir que, en definitiva, nunca la magnitud y la forma se perciben como los atributos de un objeto individual, que no son más que nombres para designar las relaciones entre las partes del campo fenomenal. La constancia de la magnitud o de la forma real a través las variaciones de perspectiva, no sería más que la constancia de las relaciones entre el fenómeno y las condiciones de su presentación. Por ejemplo, la magnitud verdadera de mi portaplumas no es como una cualidad inherente a tal o cual de mis percepciones del portaplumas, no se da o se constata en una percepción, como lo rojo, lo caliente o lo azucarado; si sigue siendo constante, no es porque yo guarde el recuerdo de una experiencia anterior en que yo la habría constatado. La magnitud es la invariante o la ley de las variaciones correlativas de la apariencia visual y de su distancia aparente. La realidad no es una apariencia privilegiada y que permanecería debajo de las demás, es el armazón de relaciones a las cuales todas las apariencias satisfacen. Si sostengo mi portaplumas cerca de mis ojos, que casi me oculte todo el paisaje, su magnitud real sigue siendo mediocre, porque este portaplumas que lo camufla todo es asimismo un portaplumas *visto de cerca,* y esta condición, siempre mencionada en mi percepción, reduce la apariencia a proporciones mediocres. El cuadrado que me presentan oblicuamente sigue siendo un cuadrado, no porque yo evoque acerca de este rombo aparente la forma bien conocida del cuadrado de cara, sino porque la apariencia rombo con presentación oblicua es inmediatamente idéntica a la apariencia cuadrado en presentación frontal, porque, con cada una de estas configuraciones se me da la orientación del objeto que la posibilita y porque se ofrecen en un contexto de relaciones que hacen equivalentes a priori las diferentes presentaciones perspectivísticas. El cubo, cuyos lados deforma la perspectiva, sigue siendo un cubo, no porque yo imagine el aspecto que tomarían, uno tras otro, los seis lados, de hacerlos girar sobre mi mano, sino porque las deformaciones perspectivísticas no son datos brutos, como tampoco, por otra parte, la forma perfecta del lado que tengo de cara. Cada elemento del cubo, si desarrollamos todo el sentido percibido, menciona el punto de vista actual que acerca del mismo tiene el observador. Una forma, o una magnitud solamente aparente, es la que todavía no está situada en el sistema riguroso que forman conjuntamente los fenómenos de mi cuerpo. En cuanto se sitúa en él, encuentra su verdad, la deformación perspectivística ya no se sufre, sino que se comprende. La apariencia nada más es engañosa y es apariencia en sentido propio cuando es indeterminada. La cuestión consistente en saber cómo es que haya para nosotros formas o magnitudes verdaderas, ob-

jetivas o reales, se reduce a la de saber cómo es que haya para nosotros formas determinadas; y hay formas determinadas, algo así como «un cuadrado», «un rombo», una configuración espacial efectiva, porque nuestro cuerpo como punto de vista sobre las cosas y las cosas como elementos abstractos de un solo mundo forman un sistema en el que cada momento es inmediatamente significativo de todos los demás. Una cierta orientación de mi mirada con relación al objeto significa una cierta apariencia del objeto y una cierta apariencia de los objetos próximos. En todas sus apariciones, el objeto guarda sus caracteres invariables, sigue siendo él mismo invariable, y es objeto porque todos los valores posibles que puede tomar en magnitud y forma, están de antemano encerrados en la fórmula de sus relaciones con el contexto. Lo que afirmamos con el objeto como ser definido es, en realidad, una *facies totius universi* que no cambia, y es en ella que se funda la equivalencia de todas sus apariciones y la identidad de su ser. Siguiendo la lógica de la magnitud y de la forma objetiva, veríamos, con Kant, cómo remite a la pro-posición de un mundo como sistema rigurosamente entrelazado, cómo nunca estamos encerrados en la apariencia, y cómo, en fin, únicamente el objeto puede plenamente *aparecer.*

Así nos situamos, de entrada, en el objeto, ignoramos los problemas del psicólogo, pero ¿los hemos superado de verdad? Cuando se dice que la magnitud o la forma verdadera no son más que la ley constante según la cual varían la apariencia, la distancia y la orientación, se sobrentiende que pueden tratarse como variables o magnitudes mensurables, y que están, pues, ya determinadas, cuando la cuestión es precisamente saber cómo pasan a serlo. Kant tiene razón al decir que la percepción está, de sí, polarizada hacia el objeto. Pero es la apariencia como apariencia lo que en él resulta incomprensible. Los puntos de vista perspectivísticos sobre el objeto, al estar de nuevo ubicados en el sistema objetivo del mundo, el sujeto, más que percibirla, piensa su percepción y la verdad de su percepción. La consciencia perceptiva no nos da la percepción como una ciencia, la magnitud y la forma del objeto como leyes; y las determinaciones numéricas de la ciencia vuelven a pasar sobre el punteado de una constitución del mundo ya hecha con anterioridad a ellas. Kant, como el sabio, da por supuestos los resultados de esta experiencia precientífica, y solamente puede pasarla en silencio porque los utiliza. Cuando miro delante de mí los muebles de la habitación, la mesa con su forma y su magnitud no es para mí una ley o una regla del desarrollo de los fenómenos, una relación invariable: es porque percibo la mesa con su magnitud y su forma definida que presumo, para todo cambio de la distancia o la orientación, un cambio correlativo de la magnitud y de la forma, y no al revés. Es en la evidencia de la cosa que se funda la constancia de las relaciones, lejos de que la cosa se reduzca a

relaciones constantes. Para la ciencia y para el pensamiento objetivo, un objeto visto a cien pasos bajo una escasa magnitud aparente es indiscernible del mismo objeto visto a diez pasos bajo un ángulo mayor, y el objeto no es nada más que este producto constante de la distancia por la magnitud aparente. Pero, para mí que percibo, el objeto a cien pasos no está presente y real en el sentido que lo está a diez pasos, e identifico el objeto en todas sus posiciones, en todas sus distancias, bajo todas sus apariencias, en cuanto todas las perspectivas convergen hacia la percepción que obtengo para una cierta distancia y una cierta orientación típica. Esta percepción privilegiada garantiza la unidad del proceso perceptivo y recoge en ella todas las demás apariencias. Para cada objeto, como para cada cuadro de una galería de pintura, se da una distancia óptima de la que solicita ser visto, una orientación bajo la cual da más de sí mismo: más acá y más allá, no tenemos más que una percepción confusa por exceso o por defecto, tendemos luego hacia el máximo de visibilidad y buscamos como con el microscopio un ajuste mejor,[1] que se obtiene con un cierto equilibrio del horizonte exterior: un cuerpo vivo, visto de demasiado cerca y sin ningún fondo en el que destacarse, no es ya un cuerpo vivo, sino una masa material tan extraña como los paisajes lunares, tal como puede observarse mirando con la lupa un segmento de epidermis; visto de demasiado lejos, pierde también valor de vivo, no es más que una muñeca o un autómata. El cuerpo vivo aparece cuando su microestructura no es ni demasiado visible ni demasiado poco, y este momento determina también su forma y su magnitud reales. La distancia de mí al objeto no es una magnitud que crece o decrece, sino una tensión que oscila alrededor de una norma; la orientación oblicua del objeto con relación a mí no se mide por el ángulo que forma con el plano de mi rostro, sino que se experimenta como un desequilibrio, como una repartición desigual de sus influencias en mí; las variaciones de la apariencia no son cambios de magnitud en más o en menos, distorsiones reales: simplemente, ora sus partes se mezclan y se confunden, ora se articulan netamente una en la otra y revelan sus riquezas. Hay un punto de madurez de mi percepción que satisface a la vez a estas tres normas, y hacia el cual tiende todo el proceso perceptivo. Si acerco el objeto a mí, o si lo hago girar en mis dedos para «verlo mejor», es que cada actitud de mi cuerpo es para mí potencia de un cierto espectáculo, que cada espectáculo es para mí lo que es en una cierta situación cinestésica, que, en otros términos, mi cuerpo está apostado en permanencia ante las cosas para poderlas percibir, e inversamente, las apariencias están siempre envueltas por mí en una cierta actitud corpórea. Si conozco la relación de las apariencias

1. SCHAPP, *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, pp. 59 ss.

respecto de la situación cinestésica, no es por una ley y en una fórmula, sino en cuanto que tengo un cuerpo y que, por este cuerpo, estoy en contacto con un mundo. Y lo mismo que las actitudes perceptivas no me son conocidas más que una a una, pero implícitamente dadas como etapas del gesto que conduce a la actitud óptima, correlativamente las perspectivas que les corresponden no se plantean ante mí una tras otra, ni se ofrecen más que como pasos hacia la cosa misma con su magnitud y su forma. Kant lo vio muy bien, el problema no es saber cómo unas formas y unas magnitudes determinadas aparecen en mi experiencia, ya que de otro modo no sería experiencia de nada, y porque toda experiencia interna solamente es posible sobre el trasfondo de la experiencia externa. Pero Kant concluía de ello que yo soy una consciencia que constituye, inviste, al mundo, y, en este movimiento reflexivo, pasaba por alto el fenómeno del cuerpo y el de la cosa. Si queremos, por el contrario, describirlos, hay que decir que mi experiencia desemboca en las cosas y se trasciende en ellas, porque se efectúa siempre en el marco de cierto montaje respecto del mundo, montaje que es la definición de mi cuerpo. Las magnitudes y las formas solamente modalizan esta presa global sobre el mundo. La cosa es grande si mi mirada no puede envolverla; es, por el contrario, pequeña, si la envuelve de sobra, y las magnitudes medias se distinguen una de otra según que, a distancia igual, dilaten más o menos mi mirada o que la dilaten igualmente a distancias diferentes. El objeto es circular si, igualmente próximo de mí por todos sus lados, no impone al movimiento de mi mirada ningún cambio de curvatura, o si los que le impone son imputables a la presentación oblicua, según la ciencia del mundo que se me da con mi cuerpo.[2] Es, pues, muy verdad que toda percepción de una cosa, de una forma o de una magnitud como real, toda constancia perceptiva, remite a la pro-posición de un mundo y de un sistema de la experiencia en el que mi cuerpo y los fenómenos están rigurosamente vinculados. Pero el sistema de la experiencia no está desplegado ante mí como si yo fuese Dios, es vivido por mí desde cierto punto de vista, no soy su espectador, formo parte del mismo, y es mi inherencia a un punto de vista lo que posibilita, a la vez, la finitud de mi percepción y su apertura a un mundo total como horizonte de toda percepción. Si sé que

2. La constancia de las formas y las magnitudes en la percepción no es, pues, una función intelectual, sino una función existencial, eso es, debe referirse al acto prelógico por el que el sujeto se instala en su mundo. Al situar un sujeto humano en el centro de una esfera en la que están fijados unos discos de igual diámetro, se constata que la constancia es mucho más perfecta según la horizontal que según la vertical. La enorme luna del horizonte, pequeñísima en el zenit, no es más que un caso particular de la misma ley. Por el contrario, en los monos el desplazamiento vertical es tan natural en los árboles como el desplazamiento horizontal para nosotros sobre el suelo, así la constancia según la vertical es excelente, KOFFKA, *Principles of Gestalt Psychology*, pp. 94 ss.

un árbol en el horizonte sigue siendo lo que es en percepción próxima, guarda su forma y magnitud reales, es solamente en tanto cuanto este horizonte es horizonte de mi contorno inmediato, que la posesión perceptiva de las cosas que encierra se me asegura progresivamente; en otros términos, las experiencias perceptivas se encadenan, se motivan, se implican una a otra, la percepción del mundo no es más que una dilatación de mi campo de presencia, no trasciende sus estructuras esenciales, el cuerpo sigue siendo agente sin convertirse jamás en objeto. El mundo es una unidad abierta e indefinida en la que estoy situado, como Kant indica en la Dialéctica Transcendental, pero como parece olvidar en la Analítica.

Las cualidades de la cosa, por ejemplo su color, su dureza, su peso, nos dicen mucho más acerca de ella que sus propiedades geométricas. La mesa es y sigue siendo parda a través de todos los juegos de luz y todas las iluminaciones. ¿Qué es, pues, para empezar, este color real y cómo tenemos acceso al mismo? Uno sentirá la tentación de responder que es el color bajo el que veo la mesa con más frecuencia, el que toma bajo luz diurna, a corta distancia, en las condiciones «normales», eso es, las más frecuentes. Cuando la distancia es demasiado grande, o la iluminación tiene un color propio, como en el ocaso o bajo la luz eléctrica, desplazo el color efectivo en beneficio de un color del recuerdo,[3] preponderante porque está inscrito en mí por numerosas experiencias. La constancia del color sería, pues, una constancia real. Pero aquí no tenemos más que una reconstrucción artificial del fenómeno. En efecto, considerando la percepción misma, no podemos decir que el pardo de la mesa se ofrezca, bajo toda iluminación, como el mismo pardo, como la misma cualidad efectivamente dada por el recuerdo. Un papel blanco en la sombra, que reconocemos como tal, no es pura y simplemente blanco, no «se deja situar de manera satisfactoria en la serie negro-blanco».[4] Pongamos una pared blanca en la sombra y un papel gris bajo la luz; no puede decirse que la pared sigue siendo blanca y el papel gris: el papel hace más impresión a la vista,[5] es más luminoso, más claro, la pared es más sombría, mate, por así decir, no queda más que la «sustancia dei color» bajo las variaciones de iluminación.[6] La supuesta constancia de los colores no impide «un cambio incontestable, durante el cual continuamos recibiendo en nuestra visión la cualidad fundamental y, por así decir, lo que de sustancial hay en ella».[7] Esta misma razón nos impedirá tratar la constancia de los colores como una constancia ideal y referirla al juicio. Porque un juicio, que dis-

3. *Gedächtnisfarbe* de Hering.
4. Gelb, *Die Farbenkonstanz der Sehdinge*, p. 613.
5. Es «*eindringlicher*».
6. Stumpf, citado por Gelb, *op. cit.*, p. 598.
7. Gelb, *op. cit.*, p. 671.

tinguiera, en la apariencia dada, la parte de la iluminación, no podría concluirse más que por una identificación del color propio del objeto, y acabamos de ver que éste no se mantiene idéntico. La debilidad del empirismo, como la del intelectualismo, estriba en no reconocer más colores que las cualidades estabilizadas que aparecen en una actitud refleja, cuando el color en la percepción viva es una introducción en la cosa. Hay que perder esta ilusión, mantenida por la física, de que el mundo percibido está hecho de colores-cualidades. Como han observado los pintores, en la naturaleza hay muy pocos colores. La percepción de los colores es tardía en el niño, y en todo caso muy posterior a la constitución de un mundo. Los maorís poseen 3.000 nombres de colores, no porque perciban muchos, sino, al contrario, porque no los identifican cuando pertecen a objetos de estructura diferente.[8] Como Scheler dijera, la percepción va derechamente a la cosa, sin pasar por los colores, igual que puede captar la expresión de una mirada sin pro-poner el color de los ojos. No podremos comprender la percepción más que tomando en cuenta el color-función, que puede seguir siendo el mismo cuando la apariencia cualitativa ya se ha alterado. Digo que mi estilográfica es negra, y negra la veo bajo los rayos del sol. Pero este negro no es tanto la cualidad sensible del negro como un poder tenebroso que irradia el objeto, incluso cuando está recubierto de reflejos, y este negro no es visible más que en el sentido en que lo es la negritud moral. El color real se mantiene bajo las apariencias como el fondo se prosigue bajo la figura, pero en una presencia no sensorial. La física, y también la psicología, dan del color una definición arbitraria que no conviene, en realidad, más que a uno de sus modos de aparición, y que durante largo tiempo nos ha ocultado los demás. Hering pide que no se emplee en el estudio y la comparación de los colores más que el color puro; que se eliminen todas las circunstancias que le son exteriores. Hay que operar «no sobre los colores que pertenecen a un objeto determinado, sino sobre un *quale*, que sea plano o que llene el espacio, que subsiste para sí sin portador determinado».[9] Los colores del espectro satisfacen aproximadamente estas condiciones. Pero estas regiones coloreadas *(Flächenfarben)* no son, en realidad, más que una de las estructuras posibles del color, y el color de un papel o el color de superficie *(Oberflächenfarbe)* no obedece ya a las mismas leyes. Los topes diferenciales son más bajos en los colores de superficie que en las regiones coloreadas.[10] Las regiones coloreadas se localizan a distancia, pero de una manera imprecisa; tienen un aspecto esponjoso, mientras que los colores de superficie son espesos y detienen la mi-

8. KATZ, *Der Aufbau der Farbwelt*, pp. 4-5.
9. Citado por KATZ, *Farbwelt*, p. 67.
10. ACKERMANN, *Farbschwelle und Feldstruktur.*

rada sobre su superficie; son siempre paralelos al plano frontal, mientras que los colores de superficie pueden presentar todas las orientaciones; en fin, son siempre vagamente planos y no pueden casar con una forma particular, aparecer como curvas o como extendidas sobre una superficie, sin perder su cualidad de región coloreada.[11] Pero estos dos modos de aparición del color figuran, ambos, en las experiencias de los psicólogos, en donde, por otra parte, con frecuencia se confunden. Pero existen muchos más, de los que, durante mucho tiempo, los psicólogos no han hablado: el color de los cuerpos transparentes, que ocupa las tres dimensiones del espacio *(Raumfarbe)*; el reflejo *(Glanz)*; el color ardiente *(Glühen)*; el color radiante *(Leuchten)* y, en general, el color de la iluminación, el cual se confunde tan poco con el de la fuente luminosa, que el pintor puede representar el primero con la repartición de sombras y luces sobre los objetos sin representar el segundo.[12] El prejuicio está en creer que se trata de diferentes disposiciones de una percepción del color en sí invariable, de diferentes formas dadas a una misma materia sensible. En realidad, tenemos diferentes funciones del color en las que la pretendida materia desaparece absolutamente, como sea que la puesta en forma se obtiene por un cambio de las propiedades sensibles. En particular, la distinción de la iluminación y del color propio del objeto no resulta de un análisis intelectual, no es la imposición a una materia sensible de significaciones nocionales, es una cierta organización del color, el establecimiento de una estructura iluminación-cosa iluminada, que hemos de describir de más cerca, si queremos comprender la constancia del color propio.[13]

Un papel azul a la luz del gas parece azul. Y no obstante, si lo consideramos al fotómetro, quedamos asombrados al descubrir que envía al ojo la misma mezcla de rayos que un papel pardo a la luz del sol.[14] Una pared blanca débilmente iluminada,

11. KATZ, *Farbwelt*, pp. 8-21.

12. *Id.*, pp. 47-48. La iluminación es un dato fenomenal tan inmediato como el color de superficie. El niño lo percibe como una línea de fuerza que atraviesa el campo visual y es por eso que la sombra que le corresponde detrás de los objetos se pone, de antemano, en una relación viva con él: el niño dice que la sombra «rehuye la luz». PIAGET, *La Causalité physique chez l'enfant*, cap. VIII, p. 21.

13. A decir verdad, se ha demostrado (GELB—GOLDSTEIN, *Psychologische Analysen Hirnpathologischer Fälle, Ueber den Wegfall der Wahrnehmung von Oberflächenfarben*) que la constancia de los colores podía encontrarse en sujetos que no tienen ya el color de las superficies, ni la percepción de las iluminaciones. La constancia sería un fenómeno mucho más rudimentario. Se encuentra en los animales con aparatos sensoriales más simples que el ojo. La estructura iluminación-objeto iluminado es, pues, un tipo de constancia especial y altamente organizado. Pero sigue siendo necesaria para una constancia objetiva y precisa y para una percepción de las cosas (GELB, *Die Farbenkonstanz der Sehdinge*, p. 677).

14. La experiencia ya la refiere HERING, *Grundzüge der Lehre von Lichtsinn*, p. 15.

que aparece en visión libre como blanca (bajo las reservas más arriba hechas), aparece gris-azulada si la miramos a través de la ventana de una pantalla que nos oculte la fuente luminosa. El pintor obtiene sin pantalla el mismo resultado, y consigue ver los colores tal como los determinan la cantidad y la calidad de luz reflejada, a condición de aislarlos de sus inmediaciones, por ejemplo guiñando los ojos. Este cambio de aspecto es inseparable de un cambio de estructura en el color: en el momento en que interponemos la pantalla entre nuestro ojo y el espectáculo, en el momento en que guiñamos el ojo, liberamos los colores de la objetividad de las superficies corporales y los devolvemos a la simple condición de regiones luminosas. No vemos ya cuerpos reales, la pared, el papel, con un color determinado y en su lugar en el mundo, vemos manchas coloreadas, todas vagamente situadas en un mismo plano «ficticio».[15] ¿Cómo opera, exactamente, la pantalla? Lo comprenderemos mejor observando el mismo fenómeno bajo otras condiciones. Si miramos sucesivamente a través de un ojo el interior de dos grandes cajas pintadas, una de blanco, la otra de negro, e iluminadas, una fuertemente, la otra débilmente, de manera que la cantidad de luz recibida por el ojo sea en ambos casos la misma, y si nos apañamos para que no haya al interior de la caja ninguna sombra, ninguna irregularidad en la pintura, éstas serán indiscernibles, no se verá más, acá y acullá, que un espacio vacío en el que se difunde el gris. Todo cambia, si se introduce un pedazo de papel blanco en la caja negra, o negro en la caja blanca. En el mismo instante, la primera aparece como negra y violentamente iluminada, la otra como blanca y débilmente iluminada. Para que se dé la estructura iluminación-objeto iluminado son necesarias, cuando menos, dos superficies cuyo poder de reflexión sea diferente.[16] Si nos apañamos para hacer caer exactamente el haz de una lámpara en arco sobre un disco negro, y si ponemos el disco en movimiento para eliminar la influencia de las rugosidades que ése lleva siempre en su superficie, el disco aparece, como el resto de la pieza, débilmente iluminado, y el haz luminoso es un blancuzco sólido cuya base la constituye el disco. Si colocamos un trozo de papel blanco delante del disco «en el mismo instante vemos el disco "negro" el papel "blanco" y uno y otro violentamente iluminados».[17] La transformación es tan completa que se tiene la impresión de ver aparecer un nuevo disco. Estas experiencias, en las que la pantalla no interviene, hacen comprender aquellas en las que interviene: el factor decisivo en el fenómeno de constancia, que la pantalla pone fuera de juego y que puede intervenir en visión libre, es la articulación del conjunto del campo, la ri-

15. GELB, *Farbenkonstanz*, p. 600.
16. *Id.*, p. 673.
17. *Id.*, p. 674.

queza y finura de las estructuras que éste comporta. Cuando mira a través de la ventana de una pantalla, el sujeto no puede «dominar *(Ueberschauen)* las relaciones de iluminación, eso es, percibir en el espacio visible unos todos subordinados con sus propias claridades destacándose una de otra.[18] Cuando el pintor guiña los ojos, destruye la organización en profundidad del campo y, con ella, los contrastes precisos de la iluminación; no hay ya cosas determinadas con sus colores propios. Si recomenzamos la experiencia del papel blanco en la sombra, y del papel gris iluminado, y proyectamos en una pantalla las post-imágenes negativas de las dos percepciones, constatamos que el fenómeno de constancia no se mantiene, como si la constancia y la estructura iluminación-objeto iluminado no pudiesen acaecer más que en las cosas y no en el espacio difuso de las post-imágenes.[19] Al admitir que estas estructuras dependen de la organización del campo, comprendemos de una vez todas las leyes empíricas del fenómeno de constancia: [20] el que sea proporcional a la magnitud del área retiniana sobre la que se proyecta el espectáculo, y tanto más nítido cuanto que, en el espacio retiniano afectado, se proyecta un fragmento del mundo más extenso y más ricamente articulado; el que sea menos perfecto en visión periférica que en visión central, en visión monocular que en visión binocular, en visión breve que en visión prolongada, que se atenúe a larga distancia, que varíe con los individuos y según la riqueza de su mundo perceptivo, que, en fin, sea menos perfecto para las iluminaciones coloreadas, que borran la estructura superficial de los objetos y anivelan el poder de reflexión de las diferentes superficies, que para las iluminaciones incoloras que respetan estas diferencias estructurales.[21] La conexión del fenómeno de constancia, de la articulación del campo y del fenómeno de iluminación puede, pues, considerarse como un hecho establecido.

Pero esta relación funcional no nos hace comprender aún ni los términos que vincula, ni, por lo tanto, su vinculación concreta, y lo mejor del descubrimiento se perdería si nos limitáramos a la simple constatación de una variación correlativa de los tres términos, tomados en su sentido ordinario. *¿En qué sentido* hay que decir que el color del objeto sigue siendo constante? *¿Qué es* la organización del espectáculo y el *campo* en el que se organiza? *¿Qué es,* en fin, una *iluminación*? La inducción psicológica sigue siendo ciega, si no conseguimos acumular en un fenómeno único las tres variables que connota, y si no nos conduce, como de la mano, a una intuición en la que las supuestas «causas» o «condiciones» del fenómeno de constancia aparecerán

18. *Id.*, p. 675.
19. *Id.*, p. 677.
20. Son las leyes de KATZ, *Farbwelt.*
21. GELB, *Farbenkonstanz,* p. 677.

como momentos de este fenómeno y en una relación de esencia con él.[22] Reflexionemos, pues, sobre los fenómenos que acaban de revelársenos y tratemos de ver cómo se motivan uno a otro en la percepción total. Consideremos, primero, este modo de aparición particular de la luz o de los colores que se llama iluminación. ¿Qué tiene de particular? ¿Qué ocurre en el instante en que cierta mancha de luz se toma como iluminación, en lugar de valer por sí misma? Han sido necesarios siglos de pintura antes de que descubriéramos en el ojo este reflejo sin el cual no pasa de empañado y ciego como en los cuadros primitivos.[23] El reflejo no se ve por sí mismo, ya que pudo pasar inadvertido tanto tiempo, y sin embargo tiene su función en la percepción, ya que la sola ausencia del reflejo despoja a objetos y rostros de vida y expresión. El reflejo nada más se ve de soslayo. No se ofrece como un objetivo a nuestra percepción, es su auxiliar o mediador. No se le ve, a él mismo; hace ver el resto, lo demás. Los reflejos y las iluminaciones con frecuencia están mal reproducidos en fotografía porque se transforman en cosas y si, por ejemplo, en una película, un personaje entra en una cueva con una lámpara en mano, no vemos el haz de luz como un ser inmaterial que hurga en la oscuridad y hace aparecer unos objetos: se solidifica, no es ya capaz de mostrarnos el objeto en su extremidad, el paso de la luz por una pared no produce más que lunas de claridad deslumbrante que no se localizan sobre la pared, sino en la superficie de la pantalla. La iluminación y el reflejo no juegan, pues, su papel más que si se difuminan, como intermediarios discretos, y si *conducen* nuestra mirada en lugar de retenerla.[24] Pero ¿qué hay que entender con ello? Cuando se me conduce, por un piso que no conozco, hacia el dueño de la casa, hay alguien que sabe en lugar mío; para él el desarrollo del espectáculo visual presenta un sentido, va hacia un objetivo, y me remito o me presto a este saber que yo no tengo. Cuando se me hace ver, en un paisaje, un detalle que no supe distinguir solo, hay alguien que ya vio, que ya sabe dónde hay que situarse y adónde hay

22. En realidad, el psicólogo, por positivo que quiera seguir siendo, siente muy bien que todo el precio de las investigaciones inductivas es de conducirnos a una visión de los fenómenos, y nunca resiste por completo a la tentación de indicar, por lo menos, esta nueva toma de consciencia. Así, P. GUILLAUME (*Traité de Psychologie*, p. 175), al exponer las leyes de la constancia de los colores, escribe que el ojo «tiene la iluminación en cuenta». En cierto sentido, nuestras indagaciones no hacen más que desarrollar esta breve frase. Ésta nada significa en el plan de una estricta positividad. El ojo no es el espíritu, es un órgano material. ¿Cómo podría nunca «tener en cuenta» nada de nada? Sólo puede hacerlo si introducimos, al lado del cuerpo objetivo, el cuerpo fenomenal, si hacemos de él un cuerpo cognoscente y si, finalmente, sustituimos, como sujeto de la percepción, la existencia a la consciencia, eso es, el ser-del-mundo a traveés de un cuerpo.

23. SCHAPP, *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, p. 91.

24. Para describir la función esencial de la iluminación, Katz toma prestado de los pintores el término *Lichtführung* (*Farbwelt*, pp. 379-381).

que mirar para ver. La iluminación conduce mi mirada y me hace ver el objeto; eso significa, pues, que en cierto sentido, *sabe* y *ve* el objeto. Si imagino un teatro sin espectadores, en el que se levanta el telón sobre una decoración iluminada, me parece que el espectáculo *es en sí mismo visible* o dispuesto para ser visto, y que la luz que hurga los planos, dibuja las sombras y penetra el espectáculo de parte a parte, realiza delante de nosotros una especie de visión. Recíprocamente, nuestra visión no hace más que reanudar por su cuenta y proseguir la inversión del espectáculo por los caminos que la iluminación le traza, como, al oír una frase, tenemos la sorpresa de encontrar los vestigios de un pensamiento ajeno. Percibimos según la luz, tal como pensamos de acuerdo con el otro, en la comunicación verbal. Y tal como la comunicación supone (superándolo y enriqueciéndolo en el caso de una palabra nueva y auténtica) cierto montaje lingüístico, por el que un sentido habita los vocablos, asimismo la percepción supone en nosotros un aparato capaz de responder a las solicitaciones de la luz según su sentido (eso es, a la vez según su dirección y su significación, que no forman más que una sola cosa), de concentrar la visibilidad suelta, de acabar lo esbozado en el espectáculo. Este aparato, es la mirada, en otros términos, la correlación natural de las apariencias y de nuestras progresiones cinestésicas, no conocida en una ley, sino vivida como el empeño de nuestro cuerpo en las estructuras típicas de un mundo. La iluminación y la constancia de la cosa iluminada, que es su correlato, dependen directamente de nuestra situación corpórea. Si, en una pieza vivamente iluminada, observamos un disco blanco colocado en un rincón sombrío, la constancia del blanco es imperfecta. Mejora cuando nos acercamos a la zona sombría en la que el disco se halla. Es perfecta cuando entramos en esta zona.[25] La sombra no se vuelve verdaderamente sombra (y correlativamente, el disco no vale como blanco) más que cuando deja de estar delante de nosotros como algo que ver, y que nos envuelve, que pasa a ser nuestro medio ambiente, que nos establecemos en ella. No puede comprenderse este fenómeno más que si el espectáculo de ser una suma de objetos, un mosaico de cualidades expuesto delante de un sujeto acósmico, circunda al sujeto y le propone un pacto. La iluminación no está del lado del objeto, es lo que asumimos, lo que tomamos por norma mientras la cosa iluminada se destaca ante nosotros y se nos enfrenta. La iluminación no es ni color, ni siquiera luz en sí misma, está más acá de la distinción de los colores y las luminosidades. Y es por esto que siempre tiende a devenir «neutra» para nosotros. La penumbra en que permanecemos nos resulta tan natural que ni siquiera la percibimos como penumbra. La iluminación eléctrica, que nos parece amarilla en cuanto deja-

25. GELB, *Farbenkonstanz*, p. 633.

mos la luz diurna, pronto deja de tener para nosotros color definido alguno, y si un resto de luz diurna penetra en la pieza, es esta luz «objetivamente neutra» lo que se nos aparece teñida de azul.[26] No hay que decir que, al percibirse la iluminación amarilla de la electricidad como amarilla, tenemos este hecho en cuenta en la apreciación de las apariencias y que así encontramos, idealmente, el color propio de los objetos. No se diga que la luz amarilla, a medida que se generaliza, se ve bajo el aspecto de la luz diurna y que, así, el color de los demás objetos sigue siendo realmente constante. Hay que decir que la luz amarilla, al asumir la función de iluminación, tiende a situarse más acá de todo color, tiende hacia el cero del color, y que, correlativamente, los objetos se distribuyen los colores del espectro según el grado y el modo de su resistencia a esta nueva atmósfera. Todo color-*quale* es, pues, mediatizado por un color-función, se determina con relación a un nivel que es variable. El nivel se establece, y con él todos los valores coloreados que de él dependen, cuando empezamos a vivir en la atmósfera dominante y redistribuimos en los objetos los colores del espectro en función de esta convención fundamental. Nuestra instalación en cierto contexto ambiental coloreado con la trasposición que implica de todas las relaciones de colores es una operación corpórea, no puedo llevarla a cabo más que *entrando* en la atmósfera nueva, porque mi cuerpo es mi poder general de habitar todos los medios del mundo, la clave de todas las trasposiciones y de todas las equivalencias que lo mantienen constante. Así, la iluminación no es más que un momento en una estructura compleja cuyos demás momentos son la organización del campo tal como nuestro cuerpo la realiza y la cosa iluminada en su constancia. Las correlaciones funcionales que pueden descubrirse entre esos tres fenómenos no son más que una manifestación de su «coexistencia esencial».[27]

Hagámoslo ver mejor insistiendo en los dos últimos. ¿Qué cabe entender por organización del campo? Vimos que, si introducimos un papel blanco en el haz luminoso de una lámpara en arco, hasta entonces fundido con el disco sobre el que cae, y percibido como un sólido cónico, el haz luminoso y el disco se disocian en seguida y la iluminación se califica como iluminación. La introducción del papel en el haz luminoso, al imponer con evidencia la «no solidez» del cono luminoso, cambia su sentido respecto del disco en el que se apoya y lo hace ver como iluminación. Todo ocurre como si hubiera entre la visión del papel iluminado y la de un cono sólido una incompatibilidad vivida, y como si el sentido de una parte del espectáculo indujera

26. Koffka, *Principles of Gestalt Psychology*, pp. 255 ss. Ver *La Structure du Comportement*, pp. 108 ss.
27. *Wesenskoexistenz*, Gelb, *Farbenkonstanz*, p. 671.

una manipulación en el sentido del conjunto. Asimismo, vimos que, en las diferentes partes del campo visual, tomadas una por una, no puede discernirse el color propio del objeto y el de la iluminación, pero que, en el conjunto del campo visual, por una especie de acción recíproca en la que cada parte se beneficia de la configuración de las demás, se destaca una iluminación general que devuelve a cada color local su color «verdadero». Todo ocurre, una vez más, como si los fragmentos del espectáculo, impotentes, cada uno de ellos tomado a parte, para suscitar la visión de una iluminación, la hiciesen posible por su reunión, y como si, a través de los valores coloreados sueltos por el campo, alguien leyera la posibilidad de una transformación sistemática. Cuando un pintor quiere representar un objeto deslumbrante, no lo consigue tanto poniendo en el objeto un color vivo cuanto repartiendo convenientemente los reflejos y las sombras en los objetos de las inmediaciones.[28] Si uno consigue por un instante ver como relieve un motivo grabado en hueco, por ejemplo un sello, tiene de pronto la impresión de una iluminación mágica que proviene del interior del objeto. Es que las relaciones de luces y sombras sobre el sello son, entonces, lo inverso de lo que deberían ser, teniendo en cuenta la iluminación del lugar. Si hacemos girar una lámpara alrededor de un busto, manteniéndola a una distancia constante, aun cuando la lámpara sea invisible, percibimos la relación de la fuente luminosa en el complejo de los cambios de iluminación y de color que son los únicos dados.[29] Hay, pues, una «lógica de la iluminación»,[30] o incluso una «síntesis de la iluminación»,[31] una composibilidad de las partes del campo visual, que bien puede explicitarse en proposiciones disyuntivas —por ejemplo si el pintor quiere justificar su cuadro ante el crítico de arte—, pero que, primero, se vive como consistencia del cuadro o realidad del espectáculo. Más: hay una lógica total del cuadro o del espectáculo, una coherencia experimentada de los colores, de las formas espaciales y del sentido del objeto. Un cuadro en una galería de pintura, visto a la distancia oportuna, tiene su iluminación interior que da a cada una de las manchas de colores no sólo su valor colorante, sino además un cierto valor representativo. Visto de demasiado cerca, cae bajo la iluminación dominante en la galería, y los colores «no operan ya entonces representativamente, no nos dan ya la imagen de ciertos objetos, operan como revoque de una tela».[32] Si, ante un paisaje de montaña, tomamos la actitud crítica que aísla una parte del campo, el color cambia, y ese verde, que era un verde de prado, aislado del contexto, pierde su espesura y

28. KATZ, *Farbwelt*, p. 36.
29. *Id.*, pp. 379-381.
30. *Id.*, p. 213.
31. *Id.*, p. 456.
32. *Id.*, p. 382.

su color, al mismo tiempo que su valor representativo.[33] Un color no es jamás simplemente color, sino color de cierto objeto, y el azul de un tapiz no sería el mismo azul si no fuese un azul lanoso. Los colores del campo visual, acabamos de ver, forman un sistema ordenado alrededor de una dominante que es la iluminación tomada por nivel. Ahora entrevemos un sentido más profundo de la organización del campo: no son únicamente los colores, sino también los caracteres geométricos, todos los datos sensoriales, y la significación de los objetos, que forman un sistema, nuestra percepción entera está animada de una lógica que atribuye a cada objeto todas sus determinaciones en función de las de los demás y que «tacha» como irreal todo dato aberrante; la percepción está completamente subtendida por la certeza del mundo. Desde este punto de vista descubrimos, finalmente, la verdadera significación de las constancias perceptivas. La constancia del color no es más que un momento abstracto de la constancia de las cosas, y la constancia de las cosas se funda en la consciencia primordial del mundo como horizonte de todas nuestras experiencias. No es, pues, porque percibo unos colores constantes bajo la variedad de las iluminaciones que creo en unas cosas, ni la cosa será una suma de caracteres constantes; es, al contrario, en la medida en que mi percepción está de sí abierta a un mundo y a unas cosas, que encuentro unos colores constantes.

El fenómeno de la constancia es general. Se ha podido hablar de una constancia de los sonidos,[34] de las temperaturas, de los pesos,[35] y en fin, de los datos táctiles en sentido estricto, mediatizada asimismo por ciertas estructuras, ciertos «modos de aparición» de los fenómenos en cada uno de esos campos sensoriales. La percepción de los pesos sigue siendo la misma, sean cualesquiera los que en ella concurren, y cualquiera que sea la posición inicial de esos músculos. Cuando se levanta un objeto con los ojos cerrados, su peso no es diferente, tanto si la mano está como si no está cargada de un peso suplementario (y tanto si este peso opera por presión en el reverso de la mano, o por tracción en la palma de la misma); tanto si la mano opera libremente como si, por el contrario, está atada de manera que los dedos trabajen solos; tanto si es un dedo como varios los que ejecutan la tarea; tanto si uno levanta el objeto con la mano como con la cabeza, el pie o los dientes; en fin, tanto si levanta el objeto en el aire como dentro del agua. Así la impresión táctil se «interpreta» teniendo en cuenta la naturaleza del número de los aparatos puestos en juego, e incluso de las circunstancias físicas en las que la impresión aparece; y es así que unas impresiones, en

33. *Id.*, p. 261.
34. VON HORNBOSTEL, *Das Räumliche Hören*.
35. WERNER, *Grundfragen der Intentitätspsychologie*, pp. 68 ss; FISCHEL, *Transformationserscheinungen bei Gewichtshebungen*, pp. 342 ss.

sí muy diferentes, como una presión sobre la piel de la frente y una presión sobre la mano, mediatizan la misma percepción de peso. Imposible suponer aquí que la interpretación se apoye en una inducción explícita y que, en la experiencia anterior, el sujeto haya podido medir la incidencia de estas diferentes variables sobre el peso efectivo del objeto: sin duda, nunca ha tenido él ocasión de interpretar unas presiones frontales en términos de peso o de añadir —para volver a encontrar la escala ordinaria de los pesos— el peso del brazo, en parte suprimido por la inmersión en el agua, a la impresión local de los dedos. Aun admitiendo que, con el uso de su cuerpo, el sujeto haya adquirido progresivamente un baremo de las equivalencias de peso y haya aprendido que tal impresión proporcionada por los músculos de los dedos es equivalente a tal impresión proporcionada por la mano entera, tales inducciones, ya que las aplica a las partes de su cuerpo que nunca han servido para levantar pesos, tienen que desarrollarse, cuando menos, en el cuadro de un saber global del cuerpo que abarque sistemáticamente todas sus partes. La constancia del peso no es una constancia real, la permanencia en nosotros de una «impresión de peso» proporcionada por los órganos con más frecuencia empleados, y evocada por asociación en los demás casos. El peso del objeto ¿será, así, una invariante ideal, y la percepción de peso un juicio, por medio del cual, poniendo en relación, en cada caso, la impresión con las condiciones corpóreas y físicas en las que ésta aparece, discernimos por una física natural una relación constante entre estas dos variables? Pero eso no puede ser más que una manera de hablar: nosotros no conocemos nuestro cuerpo, el poder, el peso y el alcance de nuestros órganos, como un ingeniero conoce la máquina que ha construido pieza por pieza. Y cuando comparamos el trabajo de nuestra mano con el de nuestros dedos, es sobre el trasfondo de una potencia global de nuestro miembro anterior que se distinguen o se identifican, es en la unidad de un «yo puedo» que las operaciones de diferentes órganos aparecen equivalentes. Correlativamente, las «impresiones» proporcionadas por cada uno de ellos no son realmente distintas y solamente entrelazadas por una interpretación explícita, se dan de antemano como diferentes manifestaciones del peso «real», la unidad preobjetiva de la cosa es el correlato de la unidad preobjetiva del cuerpo. Así, el peso aparece como la propiedad identificable de una cosa sobre el trasfondo de nuestro cuerpo en calidad de sistema de gestos equivalentes. Este análisis de la percepción del peso ilumina toda la percepción táctil: el movimiento del propio cuerpo es al tacto lo que la iluminación es a la visión.[36] Toda percepción táctil, al mismo tiempo que se abre a una «propiedad» objetiva, comporta un componente cor-

36. Ver KATZ, *Der Aufbau der Tastwelt*, p. 58.

póreo, y por ejemplo la localización táctil de un objeto ubica a éste en relación con los puntos cardinales del esquema corpóreo. Esta propiedad que, a primera vista, distingue absolutamente al tacto de la visión permite, por el contrario, aproximarlos. Sin duda, el objeto visible está delante de nosotros y no en nuestro ojo, pero vimos que, finalmente, la posición, la magnitud o la forma visibles, se determinan por la orientación, la magnitud y la presa de nuestra mirada en ellas. Sin duda, el tacto pasivo (por ejemplo el tacto mediante el interior del oído o de la nariz y, en general, de todas las partes del cuerpo ordinariamente cubiertas) no nos da apenas más que el estado de nuestro propio cuerpo y casi nada que interese al objeto. Incluso en las partes más sueltas de nuestra superficie táctil, una presión sin ningún movimiento no da más que un fenómeno apenas identificable.[37] Pero también hay una visión pasiva, sin mirada, como la de una luz deslumbrante, que ya no despliega ante nosotros un espacio objetivo y en que la luz deja de ser luz para volverse dolorosa e invadir nuestro mismo ojo. Y como la mirada exploradora de la verdadera visión, el «tacto cognoscente» [38] nos arroja fuera de nuestro cuerpo por el movimiento. Cuando una de mis manos toca la otra, la mano móvil hace función de sujeto y la otra de objeto.[39] Se dan fenómenos táctiles, supuestas cualidades táctiles, como lo áspero y lo liso, que desaparecen absolutamente si se sustrae su movimiento explorador. El movimiento y el tiempo no son sólo una condición objetiva del tacto cognoscente, sino un componente fenomenal de los datos táctiles. Efectúan la puesta en forma de los fenómenos táctiles como la luz dibuja la configuración de una superficie visible.[40] Lo liso no es una suma de presiones semejantes, sino la manera como una superficie utiliza el tiempo de nuestra exploración táctil o modula el movimiento de nuestra mano. El estilo de estas modulaciones define otros tantos modos de aparición del fenómeno táctil, que no son reductibles unos a otros ni pueden deducirse de una sensación táctil elemental. Se dan «fenómenos táctiles de superficie *(Oberflächentastungen)* en los que un objeto táctil de dos dimensiones se ofrece al tacto y se opone más o menos firmemente a la penetración; unos contextos táctiles de tres dimensiones, comparables a las regiones coloreadas, por ejemplo una corriente de aire o una corriente de agua en la que dejamos arrastrar nuestra mano; hay una trasparencia táctil *(Durchtastete Flächen)*. Lo húmedo, lo oleoso, lo pegajoso pertenecen a un estrato de estructuras más complejas.[41] En un madero esculpido, si lo tocamos, distinguimos inmediatamente la fibra de la madera, que es su

37. *Id.*, p. 62.
38. *Id.*, p. 20.
39. *Ibid.*
40. *Id.*, p. 58.
41. *Id.*, pp. 24-35.

estructura natural, y la estructura artificial que le ha sido dada por el escultor, como el oído distingue un sonido en medio de ruidos.[42] Tenemos ahí diferentes estructuras del movimiento explorador, y no podemos tratar los fenómenos correspondientes como un agregado de impresiones táctiles elementales, puesto que las pretendidas impresiones componentes no son siquiera dadas al sujeto: si toco un tejido de lino o un cepillo, entre lo punzante del cepillo y los hilos de lino, no hay una nada táctil, sino un espacio táctil sin materia, un fondo táctil.[43] Si el fenómeno táctil complejo no es realmente descomponible, no lo será, por las mismas razones, idealmente, y si quisiésemos definir lo duro o lo blando, lo áspero o lo liso, la arena o la miel, como otras tantas leyes o reglas de desarrollo de la experiencia táctil, aún tendríamos que poner en ella el saber de los elementos que la ley coordina. Quien toca o reconoce lo áspero o lo liso no plantea sus elementos ni las relaciones entre esos elementos, no los piensa de parte a parte. No es la consciencia lo que toca o palpa, es la mano; y la mano es, como Kant dice, un «cerebro exterior del hombre».[44] En la experiencia visual, que empuja la objetivación más lejos que la experiencia táctil, podemos, cuando menos a primera vista, jactarnos de constituir el mundo, porque aquélla nos presenta un espectáculo expuesto delante de nosotros a distancia, nos da la ilusión de estar presentes inmediatamente en todas partes y de no estar situados en ninguna. Pero la experiencia táctil adhiere a la superficie de nuestro cuerpo, no podemos desplegarla delante de nosotros, no se vuelve por completo objeto. Correlativamente, como sujeto del tacto, no puedo jactarme de estar en todas partes y en ninguna, no puedo olvidar aquí, que es a través de mi cuerpo que voy al mundo, la experiencia táctil se hace «precediéndome», y no centrada en mí. No soy yo quien toco, es mi cuerpo; cuando toco, no pienso algo diverso, mis manos vuelven a encontrar cierto estilo que forma parte de sus posibilidades motrices, y es esto lo que se quiere decir cuando se habla de un campo perceptivo: no puedo tocar eficazmente más que si el fenómeno encuentra un eco en mí, si concuerda con cierta naturaleza de mi consciencia, si el órgano que va a su encuentro está con él sincronizado. La unidad y la identidad del fenómeno táctil no se realizan por una síntesis de recognición en el concepto, están fundadas en la unidad y la identidad del cuerpo como conjunto sinérgico. «Desde el día en que el niño se sirve de la mano como de un instrumento de asimiento único, ésta se vuelve también un instrumento único del tacto.»[45] No solamente me sirvo de mis dedos y mi cuerpo entero como de un solo órgano, sino que, además, gracias a esta

42. *Id.*, pp. 38-39.
43. *Id.*, p. 42.
44. Citado sin referencias por KATZ, *op. cit.*, p. 4.
45. *Id.*, p. 160.

unidad del cuerpo, las percepciones obtenidas por un órgano se traducen ya en un lenguaje de los demás órganos, por ejemplo el contacto de nuestra espalda o de nuestro pecho con el lino o la lana queda en el recuerdo bajo la forma de un contacto manual,[46] y más generalmente podemos tocar en el recuerdo un objeto con partes de nuestro cuerpo que nunca lo han tocado efectivamente.[47] Cada contacto de un objeto con una parte de nuestro cuerpo objetivo es, pues, en realidad, contacto con la totalidad del cuerpo fenomenal actual o posible. He ahí como puede realizarse la constancia de un objeto táctil a través de sus diferentes manifestaciones. Es una constancia-para-mi-cuerpo, una invariante de su comportamiento total. Se sitúa delante de la experiencia táctil con todas sus superficies y todos sus órganos a la vez, tiene con él una cierta tipicidad del «mundo» táctil.

B) *LA COSA O LO REAL*

Estamos ahora en condiciones de abordar el análisis de la cosa intersensorial. La cosa visual (el disco lívido de la luna), o la cosa táctil (mi cráneo tal como lo siento al palparlo), que para nosotros se mantiene siendo la misma a través de una serie de experiencias, no es ni un *quale* que subsiste efectivamente, ni la noción o la consciencia de una tal propiedad objetiva, sino lo vuelto a encontrar o reanudado por nuestra mirada o nuestro movimiento, una cuestión a la que éstos responden exactamente. El objeto que se ofrece a la mirada o a la palpación despierta cierta intención motriz que apunta, no a los movimientos del propio cuerpo, sino a la cosa misma de la que, por así decirlo, cuelgan. Y si mi mano sabe de lo duro y lo blando, si mi mirada sabe de la luz lunar, es como cierta manera de unirme al fenómeno y comunicar con él. Lo duro y lo blando, lo granulado y lo liso, la luz de la luna y del sol en nuestro recuerdo se dan, ante todo, no como contenidos sensoriales, sino como cierto tipo de simbiosis, cierta manera que tiene el exterior de invadirnos, y el recuerdo no hace aquí más que derivar la armadura de la percepción de la que él ha nacido. Si las constantes de cada sentido se entienden así, no podrá tratarse de definir la cosa intersensorial en la que se unen por un conjunto de atributos estables o por la noción de este conjunto. Las «propiedades» sensoriales de una cosa constituyen, conjuntamente, una misma cosa, tal como mi mirada, mi tacto y todos mis demás sentidos son, conjuntamente, las potencias de un mismo cuerpo integradas en una sola acción. La superficie que reconoceré como superficie

46. *Id.*, p. 46.
47. *Id.*, p. 51.

de la mesa, cuando vagamente la miro me invita ya a un enfoque e invoca los movimientos de fijación que le darán su aspecto «verdadero». Asimismo, todo objeto dado a un sentido, invoca sobre él la operación concordante de todos los demás. Veo un color de superficie porque tengo un campo visual y porque la disposición del campo conduce mi mirada hasta él; percibo una cosa porque tengo un campo de existencia y porque cada fenómeno aparecido polariza hacia él todo mi cuerpo como sistema de potencias perceptivas. Atravieso las apariencias, llego al color o a la forma real, cuando mi experiencia llega a su más alto grado de nitidez; y Berkeley puede oponerme, sí, que una mosca vería de otro modo el mismo objeto, o que un microscopio más fuerte lo transformaría: estas diferentes apariencias son para mí apariencias de cierto espectáculo verdadero, aquél en el que la configuración percibida llega, para una nitidez suficiente, a su máximo de riqueza.[48] Tengo objetos visuales porque tengo un campo visual en el que la riqueza y la nitidez están en razón inversa una de otra y que estas dos exigencias, cada una de las cuales, tomada aparte, iría al infinito, una vez reunidas, determinan en el proceso perceptivo cierto punto de madurez y un máximo. De la misma manera, llamo experiencia de la cosa o de la realidad —no ya solamente de una realidad-para-la-vista o para-el-tacto, sino de una realidad absoluta— a mi plena coexistencia con el fenómeno, al momento en el que éste estaría, bajo todos los aspectos, al máximo de articulación; y los «datos de los diferentes sentidos» se orientan hacia este polo único como mis enfoques en el microscopio oscilan alrededor de un enfoque privilegiado. No llamaré cosa visual a un fenómeno que, como las regiones coloreadas, no ofrezca ningún máximo de visibilidad a través de las diferentes experiencias que del mismo tenga; o que, como el cielo, lejano y delgado en el horizonte, mal localizado y difuso en el zenit, se deje contaminar por las estructuras más próximas a él y no les oponga ninguna configuración propia. Si un fenómeno —pongamos por caso un reflejo o un ligero soplo de viento— no se ofrece nada más que a uno de mis sentidos, es un fantasma, y no se aproximará a la existencia real más que si, por casualidad, deviene capaz de hablar a mis demás sentidos, como por ejemplo el viento cuando es violento y se hace visible en el trastorno del paisaje. Cézanne decía que un cuadro contiene en sí mismo incluso el olor de un paisaje.[49] Quería decir que la disposición del color en la cosa (y en la obra de arte, si ésta recoge totalmente la cosa) significa por sí misma todas las respuestas que daría a la interrogación de los demás sentidos, que una cosa no tendría este color si no tuviese también esta forma, estas propiedades táctiles, esta sonoridad, este olor, y que la

48. SCAHAPP, *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, pp. 59 ss.
49. J. GASQUET, *Cézanne*, p. 81.

cosa es la plenitud absoluta que mi existencia indivisa proyecta delante de sí misma. La unidad de la cosa, más allá de todas sus propiedades envaradas, no es un sustrato, un X vacío, un sujeto de inherencia, sino este único acento que se encuentra en cada una, esta única manera de existir, de la que ellas son una expresión segunda. Por ejemplo, la fragilidad, la rigidez, la trasparencia y el sonido cristalino de un vaso, traducen una sola manera de ser. Si un enfermo ve al diablo, ve también su olor, sus llamas y humareda, porque la unidad significativa «diablo» es esta esencia acre, sulfúrea y ardiente. Hay en la cosa un simbolismo que vincula cada cualidad sensible con las demás. El calor se da a la experiencia como una especie de vibración de la cosa, el color, por su parte, es como una salida de la cosa fuera de sí y es *a priori* necesario que un objeto muy caliente enrojezca, es el exceso de su vibración lo que le hace estallar.[50] El desenvolvimiento de los datos sensibles bajo nuestra mirada, o bajo nuestras manos, es como un lenguaje que se enseñaría a sí mismo, en el que la significación vendría segregada por la misma estructura de los signos, y es por ello que puede literalmente decirse que nuestros sentidos interrogan las cosas y que éstas responden. «La apariencia sensible es lo que revela *(kundgibt)*, ella expresa como tal lo que no es ella misma.»[51] Comprendemos la cosa como comprendemos un comportamiento nuevo, eso es, no como una operación intelectual de subsunción, sino prosiguiendo por nuestra cuenta el modo de existencia que los signos observables esbozan delante de nosotros. Un comportamiento dibuja cierta manera de tratar el mundo. De igual manera, en la interacción de las cosas, cada una de ellas se caracteriza por una especie de a priori que observa en todos sus encuentros con el exterior. El sentido de una cosa habita a esta cosa como el alma habita al cuerpo: no está detrás de las apariencias; el sentido del cenicero (por lo menos su sentido total e individual, tal como se da en la percepción) no es una cierta idea del cenicero, que coordina sus aspectos sensoriales y que sería accesible al entendimiento solo, anima al cenicero, se encarna en él con evidencia. Por eso decimos que en la percepción la cosa se nos da «en persona» o «en carne y hueso». Antes que el otro, realiza la cosa este milagro de la expresión: un interior que se revela al exterior, una significación que desciende en el mundo y se pone a existir en él, y que no podemos comprender plenamente más que buscándola

50. Esta unidad de las experiencias sensoriales se apoya en su integración en una sola vida de la que, así, pasan a ser testificación visible y emblema. El mundo percibido no solamente es una simbólica de cada sentido en los términos de los demás sentidos, sino además una simbólica de la vida humana, como lo prueban las «llamas» de la pasión, la «luz» del espíritu y tantas metáforas o mitos. H. CONRAD-MARTIUS, *Realontologie*, p. 302.

51. H. CONRAD-MARTIUS, *id.*, p. 196. El mismo autor (*Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Aussenwelt*) habla de una *Selbstkundgabe* del objeto, p. 371.

en su lugar con la mirada. Así la cosa es el correlato de mi cuerpo y, más generalmente, de mi existencia, de la que mi cuerpo no es más que la estructura envarada; se constituye en la presa de mi cuerpo en ella, no es primero una significación para el entendimiento, sino una estructura accesible a la inspección del cuerpo, y si queremos describir lo real tal como se nos aparece en la experiencia perceptiva, lo hallamos cargado de predicados antropológicos. Al estar las relaciones entre las cosas o entre los aspectos de las cosas, siempre mediatizadas por nuestro cuerpo, la naturaleza entera es la puesta en escena de nuestra propia vida o nuestro interlocutor en una especie de diálogo. He ahí por qué en último análisis no podemos concebir una cosa que no sea percibida o perceptible. Como Berkeley decía, incluso un desierto nunca visitado tiene, cuando menos, un espectador: nosotros mismos, cuando lo pensamos, eso es, cuando hacemos la experiencia mental de percibirlo. La cosa nunca puede estar separada de alguien que la perciba, jamás puede ser efectivamente en sí porque sus articulaciones son las mismas de nuestra existencia y se sitúa a la punta de una mirada, o al término de una exploración sensorial, que la inviste de humanidad. En esta medida, toda percepción es una comunicación o una comunión, la continuación o consumación por nuestra parte de una intención extraña o, inversamente, la realización acabada al exterior de nuestras potencias perceptivas, y como un acoplamiento de nuestro cuerpo con las cosas. Si no nos hemos percatado antes de esto, es porque la toma de consciencia del mundo percibido venía dificultada por los prejuicios del pensamiento objetivo. Éste tiene por función constante el reducir todos los fenómenos que atestiguan la unión del sujeto y del mundo para sustituirles la idea clara del objeto como en sí, y del sujeto como pura consciencia. Corta, pues, los lazos que reúnen la cosa y el sujeto encarnado y solamente deja subsistir, para componer nuestro mundo, las cualidades sensibles, con exclusión de los modos de aparición que hemos descrito, y de preferencia las cualidades visuales, porque tienen una apariencia de autonomía, se vinculan menos directamente al cuerpo y, más que introducirnos en una atmósfera, nos presentan un objeto. Pero, en realidad, todas las cosas son concreciones de un medio, y toda percepción explícita de una cosa vive de una comunicación previa con cierta atmósfera. No somos un «conglomerado de ojos, oídos, órganos táctiles, con sus proyecciones cerebrales... Así como todas las obras literarias... nada más son casos particulares en las permutaciones posibles de los sonidos que constituyen la lengua y sus signos literales, igualmente las cualidades o sensaciones representan los elementos de los que está hecha la gran poesía de nuestro mundo *(Umwelt)*. Pero, con la misma certeza que, quien no conociese más que los sonidos y las letras, en modo alguno conocería la literatura y, por lo tanto, no captaría su ser último, sino nada en

absoluto, igualmente el mundo es dado, y nada es accesible a aquellos a los que son dadas las "sensaciones".»[52] Lo percibido no es necesariamente un objeto presente ante mí como término que conocer, puede ser una «unidad de valor» que sólo prácticamente me es presente. Si alguien ha quitado un cuadro de una pieza que habitamos, podremos percibir un cambio sin saber cuál. Se percibe todo cuanto forma parte de mi medio y mi medio comprende «todo aquello cuya existencia o inexistencia, cuya naturaleza o alteración, cuenta prácticamente para mí»:[53] la borrasca que no ha estallado aún, cuyos signos ni siquiera sabría enumerar ni preveo, pero para la que estoy «montado» y preparado; la periferia del campo visual, que el histérico no capta expresamente, pero que co-determina, no obstante, a sus movimientos y orientación; el respeto de los demás hombres, o esta amistad fiel, de los que ni siquiera me apercibía yo, pero que estaban ahí para mí, puesto que me dejan sin apoyo cuando se retiran.[54] El amor *está* en los ramilletes que Félix de Vandenesse prepara para madame de Mortsauf tan claramente como en una caricia: «Creía que los colores y las hojas tenían una armonía, una poesía, que se abrían camino en el entendimiento hechizando la mirada, tal como unas frases musicales despiertan mil recuerdos en el fondo de los corazones amantes y amados. Si el color es la luz organizada, ¿no tendrá un sentido, como las combinaciones del aire tienen el suyo?... El amor tiene su blasón y la condesa lo descifró secretamente. Me dio una de estas miradas incisivas que parecen el grito de un enfermo al sentirse tocado en su llaga viva: ella estaba a la vez avergonzada y transportada.» El ramillete es, hasta la evidencia, un ramillete de amor, y sin embargo es imposible decir lo que, en él, significa el amor, es precisamente por ello que madame de Mortsauf puede aceptarlo sin violar sus juramentos. No hay otra manera de comprenderlo más que mirarlo; pero, entonces, ya dice lo que quiere decir. Su significación es el vestigio de una existencia, legible y comprensible por otra existencia. La percepción natural no es una ciencia, no pro-pone las cosas a las que se refiere, no las aleja para observarlas, vive con ellas, es «la opinión» o la «fe originaria» que nos vincula a un mundo como con nuestra patria, el ser de lo percibido es el ser antepredicativo hacia el que está polarizada nuestra existencia total.

No obstante, no hemos agotado el sentido de la cosa por el hecho de haberla definido como correlato de nuestro cuerpo y de nuestra vida. Al fin y al cabo, nada más captamos la unidad de nuestro cuerpo en la de la cosa, y es a partir de las cosas que nuestras manos, nuestros ojos, todos nuestros órganos de los

52. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik un die materiale Wertethik*, pp. 149-151.
53. *Id.*, p. 140.
54. *Ibid.*

sentidos, se nos aparecen como otros tantos instrumentos sustituibles. El cuerpo por sí mismo, el cuerpo en reposo, no es más que una masa oscura, lo percibimos como un ser preciso e identificable cuando se mueve hacia una cosa, en cuanto se proyecta intencionalmente hacia el exterior; y, por otro lado, el cuerpo nunca es más que de soslayo y al margen de la consciencia, cuyo centro está ocupado por las cosas y el mundo. No podemos, decíamos, concebir una cosa percibida sin alguien que la perciba. Pero ello no quita que la cosa se presente a quien la percibe como cosa en sí, y que plantee el problema de un verdadero en-sí-para-nosotros. No lo advertimos, de ordinario, porque nuestra percepción, en el contexto de nuestras ocupaciones, se posa en las cosas nada más que lo suficiente para reencontrar su presencia familiar, pero no lo bastante para redescubrir lo que de inhumano se oculta en ellas. Ahora bien, la cosa nos ignora, reposa en sí. Lo veremos si ponemos nuestras ocupaciones en suspenso y dirigimos a la cosa una atención metafísica y desinteresada. Luego, es hostil y extraña, no es ya para nosotros un interlocutor, sino un Otro decididamente silencioso, un Sí *(soi)* que se nos escapa tanto como la intimidad de una consciencia extraña. La cosa y el mundo, decíamos, se ofrecen a la comunicación perceptiva como un rostro familiar cuya expresión se entiende en seguida. Pero un rostro nada más expresa algo por la disposición de los colores y las luces que lo componen; el sentido de esta mirada no está tras los ojos, está en ellos, y un toque de color más o menos basta al pintor para transformar la mirada de un retrato. En sus obras de juventud, Cézanne primero buscaba pintar la expresión, y por ello no lo lograba. Poco a poco aprendió que la expresión es el lenguaje de la cosa misma y que nace de su configuración. Su pintura es un intento por llegar a la fisionomía de las cosas y los rostros mediante la restitución integral de su configuración sensible. Es lo que sin esfuerzo y a cada instante hace la naturaleza. Y es por eso que los paisajes de Cézanne son «los de un pre-mundo en el que aún no había hombres».[55] Hace un momento la cosa se nos aparecía como el término de una teleología corpórea, la norma de nuestro montaje psico-fisiológico. Pero eso no era más que una definición psicológica que no explicita el sentido completo de lo definido, y que reduce la cosa a las experiencias en las que la reencontramos. Descubrimos ahora el núcleo de realidad: una cosa es cosa porque, nos diga lo que nos diga, nos lo dice con la misma organización de sus aspectos sensibles. Lo «real» es este contexto en el que cada momento no sólo es inseparable de los demás, sino, de alguna manera, sinónimo de los demás, en donde los «aspectos» se significan uno a otro en una equivalencia absoluta; es la plenitud in-

55. F. Novotny, *Das Problem des Menschen Cézanne im Verhältnis zu seiner Kunst*, p. 275.

superable: imposible describir completamente el color del tapiz sin decir lo que es un tapiz, un tapiz de lana, y sin implicar en este color cierto valor táctil, un cierto peso, cierta resistencia al sonido. La cosa es este género de ser en el que la definición completa de un atributo exige la del sujeto entero, y en la que, por consiguiente, el sentido no se distingue de la apariencia total. Cézanne decía además: «El dibujo y el color no son ya distintos; a medida que uno pinta, dibuja, más se armoniza el color, más se precisa el dibujo... cuando el color llega a su riqueza, la forma llega a su plenitud.»[56] Con la estructura iluminación-objeto iluminado puede haber planos. Con la aparición de la cosa, puede haber formas y ubicaciones equívocas. El sistema de las apariencias, los campos preespaciales, echan anclas y devienen, finalmente, un espacio. Pero no son únicamente los caracteres geométricos los que se confunden con el color. El sentido mismo de la cosa se construye bajo nuestros ojos, un sentido que ningún análisis verbal puede agotar y que se confunde con la exhibición de la cosa en su evidencia. Cada toque de color que Cézanne pone debe, como E. Bernard dice, «contener el aire, la luz, el objeto, el plano, el carácter, el dibujo, el estilo».[57] Cada fragmento de un espectáculo visible satisface un número infinito de condiciones y es lo propio de lo real el que contraiga en cada uno de sus momentos una infinidad de relaciones. Como la cosa, el cuadro es para verlo y no para definirlo, pero si, en definitiva, es como un pequeño mundo que se abre en el otro, no puede aspirar a la misma solidez. Sentimos muy bien que está fabricado expresamente, que en su caso el sentido precede a la existencia y que no se envuelve más que el mínimo de materia necesaria para comunicarse. Al contrario, la maravilla del mundo real estriba en que, en él, el sentido no forma más que uno con la existencia y que le vemos instalarse en ella de veras. En lo imaginario, apenas he concebido la intención de ver, y ya creo haber visto. Lo imaginario carece de profundidad, no responde a nuestros esfuerzos por variar nuestros puntos de vista, no se presta a nuestra observación.[58] Nunca hacemos presa en él. Al contrario, en cada percepción, es la misma materia la que toma sentido y forma. Si espero a alguien a la puerta de una casa, en una calle mal iluminada, cada persona que franquea la puerta aparece un instante bajo una forma confusa. Es *alguien* que sale, y no sé aún si puedo reconocer en él a quien yo aguardo. La silueta tan conocida nacerá de esta niebla como la tierra de su nebulosa. Lo real se distingue de nuestras ficciones porque, en él, el sentido inviste y penetra profundamente a la materia. El cuadro una vez rasgado, ya no tenemos en nuestra mano más que

56. GASQUET, *Cézanne*, p. 123.
57. E. BERNARD, *La Méthode de Cézanne*, p. 298.
58. J. P. SARTRE, *L'Imaginaire*, p. 19.

pedazos de tela pintada. Si rompemos una piedra y los fragmentos de esta piedra, los trozos que obtendremos serán aún trozos de piedra. Lo real se presta a una exploración infinita, es inagotable. Por eso los objetos humanos, los utensilios, se nos manifiestan como pro-puestos en el mundo, mientras que las cosas están arraigadas en un fondo de naturaleza inhumana. La cosa es para nuestra existencia no tanto un polo de atracción como un polo de repulsión. Nos ignoramos en ella, y es esto lo que hace de la misma una cosa. No empezamos conociendo los aspectos perspectivísticos de la cosa; ésta no está mediatizada por nuestros sentidos, nuestras sensaciones, nuestras perspectivas, vamos derechamente a la misma, y es secundariamente que descubrimos los límites de nuestro conocimiento y de nosotros mismos como cognoscentes. Pongamos un dado, considerémoslo tal cual se ofrece en la actitud natural a un sujeto que nunca se ha interrogado sobre la percepción y que vive en las cosas. El dado está ahí, reposa en el mundo; si el sujeto gira alrededor del mismo lo que aparece no son *signos*, sino lados del dado, no percibe proyecciones ni siquiera perfiles del dado, sino que ve el mismo dado ora de aquí, ora de allí; las apariencias que no están aún envaradas comunican entre sí, pasan de una a otra, irradian todas una *Würfelhaftigkeit* [59] central que es su vínculo místico. Una serie de reducciones intervienen a partir del instante en que tomamos en consideración el sujeto perceptor. Primero observo que este dado nada más es para mí. Al fin y al cabo, tal vez mis vecinos no lo vean, y con esta sola observación pierde ya algo de su realidad; deja de ser en sí para devenir el polo de una historia personal. Luego observo que el dado, en rigor, no se me da sino por la vista, y de golpe, no tengo ya más que la envoltura del dado total; éste pierde su materialidad, se vacía, se reduce a una estructura visual, forma y color, sombras y luces. Por lo menos la forma, el color, las sombras, las luces, no están en el vacío, tienen aún un soporte: la cosa visual. En particular, la cosa visual tiene todavía una estructura espacial que afecta a sus propiedades cualitativas con un valor particular: si alguien me informa de que este dado no es más que un simulacro, su color cambia de golpe, y ya no tiene la misma manera de modular el espacio. Todas las relaciones espaciales que pueden hallarse por explicitación en el dado, por ejemplo la distancia de su cara anterior a su cara posterior, el valor «real» de los ángulos, la dirección «real» de los lados, son indivisas en su ser de dado visible. Es mediante una tercera reducción que uno pasa de la cosa visual al aspecto perspectivístico: noto que todas las caras del dado no pueden estar bajo mis ojos, que algunas de ellas sufren deformaciones. Por medio de una última reducción, llego por fin

59. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik*, p. 52.
60. *Id.*, pp. 51-54.

a la sensación que no es ya una propiedad de la cosa, ni siquiera del aspecto perspectivístico, sino una modificación de mi cuerpo.[60] La experiencia de la cosa no pasa por todas esas mediaciones, y, por lo tanto, la cosa no se ofrece a un espíritu que captaría cada estrato constitutivo como representativo del estrato superior y lo construiría de cabo a cabo. La experiencia de la cosa es, primero, en su evidencia, y toda tentativa por definir la cosa, ya sea como polo de mi vida corporal, ya sea como posibilidad permanente de sensaciones, ya sea como síntesis de las apariencias, sustituye a la cosa, en su ser originario, con una reconstitución imperfecta de la cosa por medio de fragmentos subjetivos. ¿Cómo comprender a la vez que la cosa sea el correlato de mi cuerpo cognoscente, y que aquélla lo niegue?

Lo dado no es la cosa sola, sino la experiencia de la cosa, una trascendencia en una estela de subjetividad, una naturaleza que transaparece a través de una historia. Si se quisiera, con el realismo, hacer de la percepción una coincidencia con la cosa, no se comprendería tan siquiera lo que es el acontecimiento perceptivo, cómo el sujeto puede asimilar la cosa, cómo luego de haber coincidido con ella puede llevarla en su historia, ya que por hipótesis no poseería nada de ella. Para que percibamos las cosas, es necesario que las vivamos. Sin embargo, rechazamos el idealismo de la síntesis porque deforma también nuestra relación vivida con las cosas. Si el sujeto perceptor hace la síntesis de lo percibido, es necesario que domine y piense una materia de la percepción, que organice y vincule él mismo, desde el interior, todos los aspectos de la cosa; eso es, la percepción pierde su inherencia a un sujeto individual y a un punto de vista, la cosa, su trascendencia y su opacidad. Vivir una cosa, no es ni coincidir con ella, ni pensarla de una parte a otra. Vemos, pues, nuestro problema. Es necesario que el sujeto perceptor, sin sentir, tienda hacia las cosas de las cuales no tiene de antemano la clave, y de las cuales, sin embargo, lleva en sí mismo el proyecto, se abre a un Otro absoluto que él prepara desde lo más profundo de sí mismo. La cosa no es un bloque, los aspectos perspectivos, el flujo de las apariencias, si no están explícitamente planteados, están cuando menos prontos para ser percibidos y dados en consciencia no tética, tanto como sea necesario para que yo pueda recogerlos en la cosa. Cuando percibo un guijarro, no tengo expresamente consciencia de no conocerlo más que con los ojos, de no tener del mismo más que ciertos aspectos perspectivos, y no obstante, este análisis, si lo hago, no me sorprende. Sabía sordamente que la percepción global atravesaba y utilizaba mi mirada, el guijarro se me ponía de manifiesto en plena luz delante las tinieblas henchidas de órganos de mi cuerpo. Adivinaba las fisuras posibles en el bloque sólido de la cosa, por poco que se me hubiera antojado cerrar un ojo o pensar en la perspectiva. Por eso es verdad decir que la cosa se constituye

en un flujo de apariencias subjetivas. Y sin embargo, yo no la constituía actualmente; eso es, yo no pro-ponía, activamente y por medio de una inspección del espíritu, las relaciones de todos los perfiles sensoriales entre ellos y mis aparatos sensoriales. Es lo que expresamos al decir que percibo con mi cuerpo. La cosa visual aparece cuando mi mirada, siguiendo las indicaciones del espectáculo y recogiendo las luces y las sombras por él esparcidas, desemboca en la superficie iluminada como en aquello que la luz manifiesta. Mi mirada «sabe» lo que significa esa mancha de luz en tal contexto, comprende la lógica de la iluminación. Más generalmente, hay una lógica del mundo que mi cuerpo entero adopta, y por la que las cosas intersensoriales resultan posibles para nosotros. Mi cuerpo, en cuanto es capaz de sinergia, sabe lo que significa para el conjunto de mi experiencia tal color de más o de menos, capta en seguida su incidencia en la presentación y el sentido del objeto. Tener sentidos, por ejemplo la visión, es poseer este montaje general, esta típica de las relaciones visuales posibles por la cual somos capaces de asumir toda constelación visual dada. Tener un cuerpo es poseer un montaje universal, una típica de todos los desenvolvimientos perceptivos y de todas las correspondencias intersensoriales, más allá del segmento del mundo que efectivamente percibimos. Así, una cosa no se *da* efectivamente en la percepción, es recogida interiormente por nosotros, reconstituida y vivida por nosotros en cuanto vinculada a un mundo, del que llevamos con nosotros las estructuras fundamentales, de la que, éste, no es más que una de las concreciones posibles. Vivida por nosotros, no es menos trascendente a nuestra vida, porque el cuerpo humano, con sus hábitos que dibujan a su alrededor una circundancia humana, está atravesado por un movimiento hacia el mundo. El comportamiento animal apunta a un contexto *(Umwelt)* animal y a unos centros de resistencia *(Widerstand)*. Cuando uno quiere someterlo a unos estímulos naturales desprovistos de significación concreta, se provocan neurosis.[61] El comportamiento humano se abre a un mundo *(Welt)* y a un objeto *(Gegenstand)* más allá de los utensilios que se construye; puede incluso tratar al propio cuerpo como un objeto. La vida humana se define por este poder que tiene de negarse en el pensamiento objetivo, y este poder le viene de su apego primordial al mismo mundo. La vida humana «comprende» no solamente tal medio definido, sino una infinidad de medios posibles, y se comprende a sí misma, porque está arrojada a un mundo natural.

61. Ver *La Structure du Comportement*, pp. 72 ss.

Es, pues, esta comprehensión originaria del mundo lo que cabe aclarar. El mundo natural, decíamos, es la típica de las relaciones intersensoriales. No entendemos, a lo kantiano, que sea un sistema de relaciones invariables a las que todo existente está sujeto, si tiene que poder ser conocido. No es como un cubo de cristal, del cual todas las presentaciones posibles se dejan concebir por su ley de construcción, y que incluso deja ver sus lados ocultos en su transparencia actual. El mundo tiene su unidad sin que el espíritu haya llegado a vincular entre ellas sus facetas y a integrarlas en la concepción de un geometral. Esta unidad es comparable a la de un individuo que reconozco en una evidencia irrecusable antes de haber logrado dar la fórmula de su carácter, porque conserva el mismo estilo en todos sus ademanes y en toda su conducta, aun cuando cambie de medio o de ideas. Un estilo es una cierta manera de tratar las situaciones que identifico o que comprendo en un individuo o en un escritor, recogiéndola por mi cuenta por una especie de mimetismo, incluso si no estoy en condiciones de definirla, y cuya definición, por correcta que pueda ser, nunca proporciona el equivalente exacto, ni tiene interés más que para cuantos han hecho ya su experiencia. Experimento la unidad del mundo como reconozco un estilo. Pero el estilo de una persona, una ciudad, no sigue siendo constante para mí. Al cabo de diez años de amistad, y sin siquiera tomar en cuenta los cambios de la edad, me parece que me encuentro con otra persona después de diez años de residencia en otro barrio. Al contrario, no es más que el *conocimiento de las cosas* lo que varía. Casi insignificante a primera vista, éste se transforma con el desarrollo de la percepción. El mundo sigue siendo el mismo mundo a través de toda mi vida, porque es precisamente el ser permanente al interior del cual opero todas las correcciones del conocimiento, el cual no es afectado por ellas en su unidad, y cuya evidencia polariza mi movimiento hacia la verdad a través de la apariencia y del error. En los confines de la primera percepción del niño es como una presencia aún desconocida, pero irrecusable, que el conocimiento determinará y llenará luego. Me equivoco, es necesario que manipule de nuevo mis certidumbres y que eche del ser mis ilusiones, pero ni un instante dudo de que las cosas en sí no hayan sido compatibles y composibles, porque desde el origen estoy en comunicación con un solo ser, un inmenso individuo del que están tomadas mis experiencias, y que permanece en el horizonte de mi vida como el rumor de una gran ciudad sirve de fondo a cuanto en ella hacemos. Se dice que los sonidos o los colores pertenecen a un campo sensorial, porque unos sonidos una vez percibidos no pueden ser seguidos sino por otros sonidos, o por el silencio, que no es una nada acústica, sino la ausencia de sonidos, y que, pues,

mantiene nuestra comunicación con el ser sonoro. Si reflexiono y, durante este tiempo, dejo de oír, en el momento en que vuelvo a tomar contacto con los sonidos, se me aparecen como ya **ahí**, encuentro un hilo que había soltado y que no está roto. El campo es un montaje que tengo para un cierto tipo de experiencias, y que, una vez establecido, no puede ser anulado. Nuestra posesión del mundo es del mismo tipo, salvo en que uno puede concebir un sujeto sin campo acústico, pero no un sujeto sin mundo.[62] Igualmente, en el sujeto que oye, la ausencia de sonidos no rompe la comunicación con el mundo sonoro, así como en un sujeto sordo y ciego de nacimiento, la ausencia del mundo visual y del mundo acústico no rompe la comunicación con el mundo en general, siempre hay algo delante de él, hay ser por descifrar, una *omnitudo realitatis*, y esta posibilidad la ha fundado para siempre la primera experiencia sensorial, por estrecha o imperfecta que pueda ser. No disponemos de otra manera de saber lo que es el mundo más que la de reanudar esta afirmación que a cada instante se hace en nosotros, y toda definición no sería más que un señalamiento abstracto que nada nos diría, si no tuviésemos ya acceso a lo definido, si no lo supiésemos por el solo hecho de que somos. Es en la experiencia del mundo que han de fundarse todas nuestras operaciones lógicas de significación, y el mismo mundo no es una cierta significación común a todas nuestras experiencias que leeríamos a través de ellas, una idea que vendría a animar la materia del conocimiento. No tenemos del mundo una serie de perfiles de los cuales una consciencia dentro de nosotros operaría la vinculación. Sin duda el mundo se perfila, primero espacialmente: sólo veo el lado sur de la avenida, si atravesara la calzada vería el lado norte; no veo más que París, el campo que acabo de dejar ha recaído en una especie de vida latente; más profundamente, los perfiles espaciales son también temporales: un en-otra-parte es siempre algo que uno ha visto o que podría ver; e incluso si lo percibo como simultáneo con el presente, es porque forma parte de la misma onda de duración. La ciudad a la que me aproximo cambia de aspecto, como lo experimento cuando cierro mis ojos por un instante y la miro de nuevo. Pero los perfiles no se suceden o no se yuxtaponen delante de mí. Mi experiencia en estos diferentes momentos se vincula a sí misma de tal modo que no tengo puntos de vista perspectivísticos diferentes vinculados por la concepción de un invariante. El cuerpo perceptor no ocupa sucesivamente diferentes puntos de vista bajo la mirada de una consciencia sin lugar que los piense. Es la reflexión la que objetiva los puntos de vista o las perspectivas, cuando percibo soy, por mi punto de vista, del mundo entero, y ni siquiera sé los límites de mi campo visual. La diver-

62. E. STEIN, *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, pp. 10 ss.

sidad de los puntos de vista no se sospecha más que por un deslizamiento imperceptible, por un cierto «movido» de la apariencia. Si los perfiles sucesivos se distinguen realmente, como en el caso en que me acerco en coche a una ciudad y no la miro más que de manera intermitente, no hay ya percepción de la ciudad, y de pronto me encuentro delante de otro objeto sin relación común con el anterior. Acabo juzgando que se trata indudablemente de Chartres, conecto las dos apariencias, pero porque las dos están tomadas de una sola percepción del mundo que, en consecuencia, no puede admitir la misma discontinuidad. Es tan imposible construir la percepción de la cosa y del mundo a partir de perfiles distintos como la visión binocular de un objeto a partir de dos imágenes monoculares, y mis experiencias del mundo se integran en un solo mundo como la imagen doble desaparece en la cosa única, cuando mi dedo cesa de oprimir mi globo ocular. No tengo una visión perceptiva, luego otra, y entre ellas un vínculo de entendimiento, sino que cada perspectiva *pasa en* la otra, y si aún puede hablarse de síntesis, se trata de una «síntesis de transición». En particular, la visión actual no se limita a lo que mi campo visual efectivamente me ofrece, y la pieza próxima, el paisaje detrás de esta colina, el interior o el revés de este objeto, no se evoca o representa. Mi punto de vista es para mí no tanto una limitación de mi experiencia cuanto una manera de deslizarme en el mundo entero. Cuando miro el horizonte, no me hace *pensar* en este otro paisaje que yo vería si me encontrara en él, éste a un tercer paisaje y así sucesivamente, no me *represento* nada, pero todos los paisajes están ya ahí en el encadenamiento concordante y la infinitud abierta de sus perspectivas. Cuando miro el verde brillante de un vaso de Cézanne, no me hace *pensar* en la cerámica, me la presenta, está ahí, con su corteza delgada y lisa y su interior poroso, en la manera particular como el verde se modula. En el horizonte interior y exterior de la cosa o del paisaje, hay una co-presencia o una co-existencia de los perfiles que se anuda a través del espacio y del tiempo. El mundo natural es el horizonte de todos los horizontes, el estilo de todos los estilos, que asegura a mis experiencias una unidad dada y no querida por debajo de todas las rupturas de mi vida personal e histórica, y cuyo correlato es en mí la existencia dada, general y prepersonal, de mis funciones sensoriales en las que hemos encontrado la definición del cuerpo.

Pero ¿cómo puedo tener la experiencia del mundo como de un individuo existiendo en acto, siendo así que ninguna de las visiones perspectivas que del mismo tomo no lo agota, que los horizontes están siempre abiertos, y que, por otra parte, ningún saber, ni siquiera científico, no nos da la fórmula invariable de una *facies totius universi*? ¿Cómo alguna cosa puede nunca *presentarse* a nosotros de veras, cuando su síntesis no está nunca acabada, y que siempre puedo esperar verla estallar y pasar al rango de

simple ilusión? Y no obstante, hay algo, no nada. Incluso si, finalmente, no sé de manera absoluta esta piedra, incluso si el conocimiento en cuanto la afecta va progresivamente al infinito y nunca se acaba, ello no quita que la piedra percibida esté ahí, que la reconozca, que la haya nombrado y que nos entendamos acerca de una serie de enunciados a su respecto. Así, parece que nos veamos conducidos a una contradicción: la creencia en la cosa y en el mundo no puede significar más que la presunción de una síntesis acabada —y sin embargo, este acabamiento resulta imposible por la misma naturaleza de las perspectivas por conectar, porque cada una de ellas remite indefinidamente por sus horizontes a otras perspectivas. Se da, en efecto, contradicción mientras operemos en el ser, pero la contradicción cesa o, mejor, se generaliza, se entrelaza a las condiciones últimas de nuestra experiencia, se confunde con la posibilidad de vivir y pensar, si operamos en el tiempo, y si logramos comprender el tiempo como la medida del ser. La síntesis de horizontes es esencialmente temporal, eso es, no está sujeta al tiempo, no lo sufre, no tiene por qué superarlo, pero se confunde con el mismo movimiento por el que pasa el tiempo. Por mi campo perceptivo con sus horizontes espaciales, estoy presente a mis inmediaciones, coexisto con todos los demás paisajes que se extienden más allá, y todas estas perspectivas forman conjuntamente una única ola temporal, un instante del mundo; por mi campo perceptivo con sus horizontes temporales, estoy presente a mi presente, a todo el pasado que lo ha precedido y a un futuro. Y, al mismo tiempo, esta ubicuidad no es efectiva, no es manifiestamente más que intencional. El paisaje que tengo bajo los ojos muy bien puede anunciarme la figura del que está oculto tras la colina, no lo hace sino en un cierto grado de indeterminación: aquí unos prados, allá tal vez unos bosques y, en todo caso, más allá del horizonte próximo, solamente sé que o habrá tierra o mar, más allá aún, mar libre o mar helado, todavía más allá, el medio terrestre o el aire y, en los confines de la atmósfera terrestre, solamente sé que hay algo en general que percibir; de esas lejanías no poseo más que el estilo abstracto. Asimismo, aunque progresivamente cada pasado esté por entero encerrado en el pasado más reciente que inmediatamente le ha sucedido, con la ayuda de la inclusión de intencionalidades, el pasado se degrada, y mis primeros años se pierden en la existencia general de mi cuerpo, del que solamente sé que estaba ya enfrentado a los colores, a los sonidos y a una naturaleza semejante a la que actualmente veo. Mi posesión de lo lejano y lo pasado, como la del futuro, no es, pues, más que de principio, mi vida se me escapa de todos lados, está circunscrita por zonas impersonales. La contradicción que hallamos en la realidad del mundo y su inacabamiento, es la contradicción entre la ubicuidad de la consciencia y su empeño en un campo de presencia. Pero, miremos mejor, ¿tenemos

realmente aquí una contradicción y una alternativa? Si digo que estoy encerrado en mi presente, como después de todo uno pasa por transición insensible del presente al pasado, de lo próximo a lo lejano, y como es imposible separar rigurosamente el presente de lo que no es más que «apresentado», la trascendencia de las lejanías gana mi presente e introduce una sospecha de irrealidad, incluso en las experiencias con las que creo coincidir. Si estoy aquí y ahora, no estoy aquí ni ahora. Si por el contrario tengo mis relaciones intencionales con el pasado y con el en-otra-parte por constitutivos del pasado y del en-otra-parte, si quiero sustraer la consciencia a toda localidad y toda temporalidad, si estoy en todas partes donde mi percepción y mi memoria me conducen, no puedo habitar ningún tiempo, y, con la realidad privilegiada que define mi presente actual, desaparece la de mis antiguos presentes o la de mis presentes eventuales. Si la síntesis pudiese ser efectiva, si mi experiencia formase un sistema cerrado, si la cosa y el mundo pudieran definirse de una vez por todas, si los horizontes espacio-temporales pudiesen, siquiera idealmente, explicitarse y pensarse el mundo sin punto de vista, entonces nada existiría, yo sobrevolaría el mundo, y lejos de que todos los lugares y tiempos se volviesen a la vez reales, dejarían todos de serlo porque yo no habitaría en ninguno ni estaría empeñado en ninguna parte. Si estoy siempre y en todas partes, no estoy jamás ni en ninguna parte. Así, no cabe elegir entre el inacabamiento del mundo y su existencia, entre el empeño y la ubicuidad de la consciencia, entre la trascendencia y la inmanencia, puesto que cada uno de estos términos, cuando se afirma solo, hace aparecer su contradictorio. Lo que hay que comprender es que la misma razón me hace presente aquí y ahora y presente en otra parte y siempre, ausente de aquí y de ahora y ausente de todo lugar y tiempo. Esta ambigüedad no es una imperfección de la consciencia o de la existencia, es su definición. El tiempo en sentido amplio, eso es, el orden de las coexistencias, tanto como el orden de las sucesiones, es un medio al que no puede tenerse acceso, que no puede comprenderse más que ocupando en él una situación y captándolo por entero a través de los horizontes de esta situación. El mundo, que es el núcleo del tiempo, no subsiste más que por este movimiento único que disocia lo «apresentado» de lo presente y simultáneamente los compone, y la consciencia, que pasa por ser el lugar de la claridad, es, al contrario, el lugar del equívoco. En estas condiciones, bien puede decirse, si se quiere, que nada existe absolutamente; y más exacto sería, en efecto, decir que nada existe y que todo se temporaliza. Pero la temporalidad no es una existencia disminuida. El ser objetivo no es la existencia plena. El modelo nos viene proporcionado por esas cosas que están delante de nosotros y que a la primera mirada parecen absolutamente determinadas: esta piedra *es* blanca, dura, tibia, el mundo parece

cristalizarse en ella, parece que no necesite el tiempo para existir, que se despliegue entera en el instante, que todo excedente de existencia sea para ella un nuevo nacimiento, y uno sentiría por un momento la tentación de creer que el mundo, si es algo, no puede ser más que una suma de cosas análogas a esta piedra, el tiempo una suma de instantes perfectos. Tales son el mundo y el tiempo cartesianos, y bien es verdad que esta concepción del ser es como inevitable, puesto que tengo un campo visual con objetos circunscritos, un presente sensible, y que todo «en-otra-parte» se da como otro aquí, todo pasado y todo futuro como un presente antiguo o venidero. La percepción de una sola cosa funda para siempre el ideal de conocimiento objetivo o explícito que la lógica clásica desarrolla. Pero desde que nos apoyamos en estas certezas, desde que despertamos la vida intencional que la engendra, advertimos que el ser objetivo tiene sus raíces en las ambigüedades del tiempo. No puedo concebir el mundo como una suma de cosas, ni el tiempo como una suma de «ahoras», puntuales, puesto que cada cosa no puede ofrecerse con sus determinaciones plenas más que si las demás cosas retroceden en la oleada de las lejanías, cada presente en su realidad, más que excluyendo la presencia simultánea de los presentes anteriores y posteriores, y que de este modo una suma de cosas o una suma de presentes constituye un sinsentido. Las cosas y los instantes no pueden articularse uno sobre el otro para formar un mundo, más que a través de este ser ambiguo que llamamos una subjetividad, no pueden devenir co-presente más que desde cierto punto de vista y en intención. El tiempo objetivo que pasa y existe parte por parte no sería siquiera sospechado, si no estuviese envuelto en un tiempo histórico que se proyecta del presente vivo a un pasado y a un futuro. La supuesta plenitud del objeto y del instante no brota más que ante la imperfección del ser intencional. Un presente sin futuro o un presente eterno es exactamente la definición de la muerte, el presente vivo se desgarra entre un pasado al que recoge y un futuro al que proyecta. Es, pues, esencial para la cosa y para el mundo el que se presenten como «abiertos», el que nos remitan más allá de sus manifestaciones determinadas, que nos prometan siempre «algo más por ver». Es lo que algunas veces se expresa al decir que la cosa y el mundo son misteriosos. Lo son, en efecto, desde que no nos limitamos a su aspecto objetivo y que los situamos en el medio de la subjetividad. Son incluso un misterio absoluto, que no comporta ninguna aclaración, no por un defecto provisional de nuestro conocimiento —porque en tal caso iría a parar al rango de simple problema—, sino porque no es del orden del pensamiento objetivo en el que existen soluciones. Nada hay por ver más allá de nuestros horizontes, sino otros paisajes y otros horizontes; nada al interior de la cosa, salvo otras cosas más pequeñas. El ideal del pensamiento objetivo es a la vez fundado y derrumbado

por la temporalidad. El mundo en el sentido pleno del vocablo no es un objeto, tiene una envoltura de determinaciones objetivas, pero también fisuras, lagunas por donde las subjetividades se alojan en él o, mejor, que son las subjetividades mismas. Comprendemos ahora por qué las cosas, que le deben su sentido, no son significaciones ofrecidas a la inteligencia, sino estructuras opacas, y por qué su sentido último sigue estando enmarañado. La cosa y el mundo no existen más que vividos por mí o por sujetos cuales yo, puesto que son el encadenamiento de nuestras perspectivas; pero trascienden todas las perspectivas porque este encadenamiento es temporal e inacabado. Me parece que el mundo se vive a sí mismo fuera de mí, como los paisajes ausentes continúan viviéndose más allá del alcance de mi campo visual, y como mi pasado se vivió en otro tiempo más acá de mi presente.

D) *LA ALUCINACIÓN*

La alucinación desintegra lo real ante nuestros ojos, lo sustituye por una semirrealidad; de las dos formas el fenómeno alucinatorio nos vuelve a los fundamentos prelógicos de nuestro conocimiento y confirma lo que acabamos de decir a propósito de la cosa y del mundo. El hecho capital es que los enfermos distinguen, la mayor parte del tiempo, sus alucinaciones y sus percepciones. Los esquizofrénicos con alucinaciones táctiles de picaduras o de «corriente eléctrica» tienen un sobresalto cuando se les aplica un chorrillo de cloruro etílico o verdadera corriente eléctrica: «Esta vez, dicen al médico, viene de usted, es para operarme...» Otro esquizofrénico que, según decía, veía en el jardín un hombre quieto debajo de su ventana, y daba indicaciones del lugar que ocupaba, de cómo vestía, la actitud en que se encontraba, queda estupefacto cuando le colocan efectivamente a alguien en el jardín, en el sitio indicado, con el mismo vestido e idéntica postura. Mira atentamente: «Es verdad, hay alguien, es otro.» Se niega a contar dos hombres en el jardín. Una enferma que no ha dudado jamás de sus voces, cuando le hacen oír por gramófono unas voces análogas a las suyas , interrumpe su trabajo, levanta la cabeza sin volverse, ve aparecer un ángel blanco, como cada vez que oye sus voces, pero no cuenta esta experiencia entre las de las «voces» del día: esta vez no es lo mismo, es una voz «directa», tal vez la del médico. Una demente senil que se queja de encontrar polvo en su cama tiene un sobresalto cuando ve en él una auténtica fina capa de polvo de arroz: «¿Qué es esto? Este polvo es húmedo, el otro, seco.» En un delirio alcohólico el individuo que ve la mano del médico como un conejo de Indias observa inmediatamente que han colocado un verda-

dero conejo de Indias en la otra mano.[63] Si los enfermos dicen con tanta frecuencia que les hablan por teléfono o por radio, es precisamente para expresar que el mundo mórbido es ficticio y que le falta algo para ser una «realidad». Las voces son voces contrahechas o por «personas que simulan», es un joven que simula la voz de un anciano, es «como si un alemán quisiera hablar yiddisch».[64] «Es como cuando una persona dice algo a alguien, pero sin llegar al sonido.»[65] Estas confesiones ¿no terminan ya todo debate acerca de la alucinación? Dado que la alucinación no es un contenido sensorial, no queda más que considerarla como un juicio, como una interpretación o como una creencia. Pero si los enfermos no creen en la alucinación en el mismo sentido en que uno cree en los objetos percibidos, una teoría intelectualista de la alucinación es asimismo imposible. Alain cita que efectivamente no ven».[66] Pero precisamente los locos no *creen ver* o, por poco que se les interrogue, rectifican al respecto sus declaraciones. La alucinación no es un juicio o una creencia temeraria, por las mismas razones que impiden que sea un contenido sensorial: el juicio o la creencia no podrían consistir más que en proponer la alucinación como verdadera, y es precisamente lo que no hacen los enfermos. En el plano del juicio distinguen la alucinación y la percepción, en todo caso argumentan contra sus alucinaciones: los ratones no pueden salir de la boca para entrar en el estómago,[67] un médico que oye voces coge una barca y rema en alta mar para persuadirse de que nadie le habla de verdad.[68] Cuando la crisis alucinatoria se presenta, ratones y voces *todavía están ahí.*

¿Por qué el empirismo y el intelectualismo no consiguen comprender la alucinación, y con qué otro método podríamos conseguirlo? El empirismo quiere *explicar* la alucinación como la percepción: por el efecto de ciertas causas fisiológicas, por ejemplo la irritación de los centros nerviosos, unos datos sensibles se manifestarían, como se manifiestan en la percepción por la acción de los estímulos físicos en los mismos centros nerviosos. A primera vista, nada hay en común entre estas hipótesis fisiológicas y la concepción intelectualista. En realidad, como veremos, tienen en común el que ambas doctrinas suponen la prioridad del pensamiento objetivo, nada más disponen de un solo modo de ser, el ser objetivo, y a la fuerza quieren introducir en él el fenómeno alucinatorio. De esta manera lo falsean, no captan su

63. Zucker, *Experimentelles über Sinnestaüschungen*, pp. 706-764.
64. Minkowski, *Le Problème des Hallucinations et le problème de l'Espace*, p. 66.
65. Schröder, *Das Halluzinieren*, p. 606.
66. *Système des Beaux-Arts*, p. 15.
67. Specht, *Zur Phänomenologie und Morphologie der pathologischen Wahrnehmungstäuschungen*, p. 15.
68. Jaspers, *Ueber Trugwahrnehmungen*, p. 471.

modo propio de certeza y su sentido inmanente, porque, de acuerdo con el mismo enfermo, la alucinación no ocupa lugar en el ser objetivo. Para el empirismo, la alucinación es un acontecimiento en la cadena de acontecimientos que va del estímulo al estado de consciencia. En el intelectualismo se procura deshacerse de la alucinación, construirla, deducir lo que puede ser a partir de cierta idea de la consciencia. El *cogito* nos enseña que la existencia de la consciencia se confunde con la consciencia de existir, que nada puede haber en ella sin que lo sepa, que, recíprocamente, todo lo que ella sabe certeramente, lo encuentra en sí misma, que, por lo tanto, la verdad o falsedad de una experiencia no deben consistir en su relación con algo real exterior, sino en ser legibles en ella a título de denominaciones intrínsecas, sin lo cual nunca podrían ser reconocidas. Así las falsas percepciones no son verdaderas percepciones. El alucinado no puede oír o ver en el sentido fuerte de estos vocablos, estima, cree ver u oír, pero no ve, no oye efectivamente. Esta conclusión ni siquiera salva al *cogito*: quedaría, en efecto, por saber cómo un sujeto puede creer que oye cuando efectivamente no oye. Si se dice que esta creencia es simplemente asertiva, que es un conocimiento del primer tipo, una de estas apariencias flotantes a las que no se cree en el sentido pleno de la palabra y que nada más subsisten por falta de crítica, en una palabra, un simple estado de hecho de nuestro conocimiento, la cuestión consistirá luego en saber cómo una consciencia puede estar, sin saberlo, en este estado de incompleción o, si lo sabe, cómo puede adherirse al mismo.[69] El *cogito* intelectualista no deja frente a sí más que un *cogitatum* completamente puro él que posee y constituye de parte a parte. Es una dificultad desesperada el comprender cómo puede equivocarse en un objeto por él construido. Es, pues, la reducción de nuestra experiencia a unos objetos, la prioridad del pensamiento objetivo lo que, también aquí, desvía la mirada del fenómeno alucinatorio. Entre la explicación empirista y la reflexión intelectualista existe un parentesco profundo que es su ignorancia común de los fenómenos. Una y otra construyen el fenómeno alucinatorio en lugar de vivirlo. Incluso lo que de nuevo y válido hay en el intelectualismo —la diferencia de naturaleza entre percepción y alucinación— queda comprometido por la prioridad del pensamiento objetivo: si el sujeto alucinado *conoce* objetivamente o piensa su alucinación como tal ¿cómo la impostura alucinatoria es posible? Todo proviene de que el pensamiento objetivo, la reducción de las cosas vividas a objetos,

69. De ahí las vacilaciones de Alain: si la consciencia se conoce siempre, es necesario que distinga inmediatamente lo percibido de lo imaginario, y diremos que lo imaginario no es visible (*Système des Beaux-Arts*, pp. 15 ss). Pero, si existe una impostura alucinatoria, necesario es que el imaginario pueda pasar por percibido, y diremos que el juicio comporta visión (*Quatre-vingt-un chapitres sur l'esprit et les passions*, p. 18).

de la subjetividad a la *cogitatio*, no da cabida a la adhesión equívoca del sujeto a unos fenómenos pre-objetivos. La consecuencia es, pues, clara. No hay que construir la alucinación, ni en general construir la consciencia según cierta esencia o idea de sí misma, que obligue a definirla por una adecuación absoluta y haga impensables sus dilaciones de desarrollo. Se aprende a conocer la consciencia como algo muy diferente. Cuando el alucinado dice que ve y oye, no hay que creerle,[70] porque también dice lo contrario; pero hay que comprenderlo, entenderlo. No tenemos que limitarnos a las opiniones de la consciencia sana sobre la consciencia alucinada y considerarnos como únicos jueces del sentido propio de la alucinación. A esto se responderá, indudablemente, que yo no puedo captar la alucinación tal como es de por sí misma. Quien piensa la alucinación, o al otro, o su propio pasado, nunca coincide con la alucinación, con el otro, con su pasado tal cual fue. El conocimiento nunca puede pasar esta frontera de la facticidad. Sí, es verdad, pero esto no debe servir para justificar las construcciones arbitrarias. Verdad es que de nada hablaríamos, si sólo pudiera hablarse de experiencias con las que uno coincide, puesto que la palabra es ya una separación. Más, no se da experiencia sin palabra, la pura vivencia ni siquiera se da en la vida hablante del hombre. Pero el sentido primero de la palabra está, no obstante, en este texto de experiencia que trata de proferir. Lo buscado no es una coincidencia quimérica del yo con el otro, del yo presente con su pasado, del médico con el enfermo; no podemos asumir la situación del otro, revivir el pasado en su realidad, la enfermedad tal como el enfermo la vive. La consciencia del otro, el pasado, la enfermedad no se reducen jamás en su existencia a lo que de ellas sé. Pero mi propia consciencia, en cuanto existe y se empeña, no se reduce tampoco a lo que de ella sé. Si el filósofo se da a sí mismo unas alucinaciones por medio de una inyección de mescalina, o cede al impulso alucinatorio, con lo que vivirá la alucinación, no por ello la conocerá, o, si mantiene algo de su poder reflexivo, siempre se podrá recusar su testimonio, que no es el de un alucinante «empeñado» en la alucinación. No existe, pues, un privilegio del conocimiento de sí, y el otro no me es más impenetrable que yo mismo. Lo dado, no es yo y, por otra parte, mi pasado; la consciencia sana con su *cogito* y, por otra parte, la consciencia alucinada, la primera siendo juez único de la segunda y reducida en lo que a ella se refiere a sus conjeturas internas: es el médico *con* el enfermo, yo *con* el otro, mi pasado *en el horizonte de* mi presente. Deformo mi pasado al evocarlo, pero puedo tener en cuenta estas deformaciones, deformaciones que me vienen indicadas por la tensión que subsiste entre el pasado abolido al que apunto y mis interpretaciones arbitrarias. Me engaño

70. Como reprocha Alain a los psicólogos el que lo hagan.

acerca del otro porque lo veo desde mi punto de vista, pero le oigo protestar y, en definitiva, tengo la idea del otro como de un centro de perspectivas. Al interior de mi propia situación se me aparece la del enfermo al que interrogo y, en este fenómeno bipolar, aprendo a conocerme tanto como a conocer al otro. Debemos situarnos en la situación efectiva en la que se nos ofrecen alucinaciones y «realidad», y captar su diferenciación concreta en el momento de operarse en la comunicación con el enfermo. Estoy sentado con mi sujeto y charlo con él; él trata de describirme lo que «ve» y lo que «oye»; no se trata de creerlo bajo palabra, ni de reducir sus experiencias a las mías, ni de coincidir con él, ni de mantenerme en mi punto de vista, sino de explicitar mi experiencia y su experiencia tal como se indica en la mía, su creencia alucinatoria y mi creencia real, de comprender la una por la otra.

Si clasifico las voces y las visiones de mi interlocutor entre las alucinaciones, es porque en mi mundo visual o acústico nada encuentro de semejante. Tengo, pues, consciencia de captar con el oído, y sobre todo con la vista, un sistema de fenómenos que no solamente constituye un espectáculo privado, sino que es para mí e incluso para el otro el único posible, y ahí está lo que se llama lo real. El mundo percibido no es solamente *mi* mundo, es en él que veo dibujarse las conductas del otro, éstas también apuntan a aquél, que es el correlato no solamente de mi consciencia, sino también de toda consciencia *con que pueda encontrarme*. Lo que con mis ojos veo agota para mí las posibilidades de la visión. Es indudable que no lo veo más que bajo cierto ángulo, y admito que un espectador situado de manera diferente pueda advertir lo que yo no hago más que adivinar. Pero estos espectáculos diferentes están actualmente implicados en el mío, como la espalda o el debajo de los objetos se percibe al mismo tiempo que su cara visible o como la pieza de al lado preexiste a la percepción que de la misma tendría si a ella me desplazara; las experiencias del otro o las que yo obtendría desplazándome no hacen sino desarrollar lo que viene indicado por los horizontes de mi experiencia actual y nada añaden a la misma. Mi percepción hace coexistir un número indefinido de cadenas perceptivas que la confirmarían en todos sus puntos y concordarían entre ellas. Mi mirada y mi mano saben que todo desplazamiento efectivo suscitaría una respuesta sensible exactamente conforme a mis expectativas, y siento pulular bajo mi mirada la masa infinita de las percepciones más detalladas que tengo de antemano y en las que hago presa. Tengo, pues, consciencia de percibir un medio que no «tolera» nada más que lo escrito o indicado en mi percepción, comunico en el presente con una plenitud insuperable.[71] El alucinado no llega a creer tanto: el fenómeno alucina-

71. MINKOWSKI, *Le problème des Hallucination...*, p. 66.

lorio no forma parte del mundo, eso es, no es *accesible*, no hay un camino definido que conduzca de él a las demás experiencias del sujeto alucinado o a la experiencia de mis sujetos sanos. «¿No oye usted mis voces? —dice el enfermo—. Luego soy el único que las oye.»[72] Las alucinaciones tienen lugar en una escena diferente de la del mundo percibido, están como superpuestas: «Vaya —dice un enfermo—, mientras estamos hablando, me dicen tal y cual, y ¿de dónde podría venir eso?»[73] Si la alucinación no tiene lugar en el mundo estable e intersubjetivo, será que le falta la plenitud, la articulación interna, que hacen que la cosa verdadera se apoye «en sí», actúe y exista por sí misma. La cosa alucinatoria no está, como la cosa verdadera, henchida de pequeñas percepciones que la llevan en la existencia. Es una significación implícita e inarticulada. Frente a la cosa verdadera, nuestro comportamiento se siente motivado por «estímulos» que cumplen y justifican su intención. Si se trata de un fantasma, la iniciativa viene de nosotros, nada responde del exterior a la misma.[74] La cosa alucinatoria no es, como una cosa verdadera, un ser profundo que contrae en sí mismo una espesura de duración, y la alucinación no es, como la percepción, mi presa concreta sobre el tiempo en un presente vivo. Se desliza por el tiempo como por el mundo. La persona que me habla en sueños ni siquiera abre los labios, su pensamiento se comunica mágicamente a mí, sé lo que me dice incluso antes de que haya dicho nada. La alucinación no está en el mundo sino «frente» al mismo, porque el cuerpo del alucinado ha perdido su inserción en el sistema de las apariencias. Toda alucinación es, primero, alucinación del propio cuerpo. «Es como si yo oyera con mi propia boca.» «El que habla se sostiene en mis labios», dicen los enfermos.[75] En los «sentimientos de presencia» *(leibhaften Bewustheiten)* los enfermos experimentan inmediatamente a su lado, tras ellos o en ellos, la presencia de alguien que no ven nunca, sienten cómo se aproxima o se aleja. Una esquizofrénica tiene incesantemente la impresión de que la ven desnuda y de espaldas. George Sand tiene un doble que ella nunca vio, pero que la ve constantemente y la llama por su nombre y con su propia voz.[76] La despersonalización y la perturbación del esquema corpóreo se traducen inmediatamente por un fantasma exterior, porque es para nosotros una sola cosa percibir nuestro cuerpo y percibir nuestra situación en un cierto medio físico y humano, porque nuestro cuerpo

72. *Id.*, p. 64.
73. *Id.*, p. 66.
74. Por eso podía decir Palagyi que la percepción es un «fantasma directo», la alucinación, un «fantasma inverso». SCHORSCH, *Zur Theorie der Halluzinationen*, p. 64.
75. SCHRÖDER, *Das Halluzinieren*, p. 606.
76. MENNINGER-LERCHENTAL, *Das Truggebilde der Eigenen Gestalt*, páginas 76 s.

no es más que esta misma situación en cuanto realizada y efectiva. En la alucinación extracampina el enfermo cree ver un hombre tras sí, cree ver por todas partes a su alrededor, cree poder mirar por una ventana situada a su espalda.[77] La ilusión de ver es, pues, no tanto la presentación de un objeto ilusorio como el despliegue y, por así decir, el enloquecer de un poder visual en adelante sin contrapartida sensorial. Se dan alucinaciones porque poseemos a través del cuerpo fenomenal una relación constante con un medio en el que éste se proyecta, y porque, desligado del contexto efectivo, el cuerpo sigue siendo capaz de evocar con sus propios montajes una pseudopresencia de este medio. En esta medida la cosa alucinatoria no es nunca vista ni visible. Un sujeto bajo los efectos de la mescalina percibe el tornillo de un aparato como una ampolla de vidrio o como una hernia en un balón de caucho. Pero ¿qué es lo que exactamente ve? «Percibo un mundo de hinchazones... Es como si bruscamente se cambiara la clave de mi percepción y se me hiciera percibir lo hinchado, tal como se interpreta un fragmento en do o si bemol... En este instante, toda mi percepción se transformó y, durante un segundo, percibí una ampolla de caucho. Eso es ¿no vi nada más? No, pero me sentía como "montado" de tal manera que no podía percibir de manera diferente. La creencia me invadió de que el mundo es tal... Más adelante, se produjo otro cambio... Todo me pareció pastoso y escamoso a la vez, como ciertas grandes serpientes que había visto desenroscando sus anillos en el Zoo de Berlín. En este momento me entró miedo de encontrarme en un islote rodeado de serpientes.»[78] La alucinación no me da las hinchazones, las escamas, las palabras como realidades pesadas que revelan paulatinamente su sentido. No reproduce más que la manera como estas realidades me alcanzan en mi ser sensible y en mi ser lingüístico. Cuando el enfermo rechaza un alimento como «envenenado», hay que entender que el vocablo no tiene para él el sentido que para un químico poseería:[79] el enfermo no cree que en el cuerpo objetivo el alimento posea efectivamente unas propiedades tóxicas. El veneno es aquí una entidad afectiva, una presencia mágica como la de la enfermedad y de la desgracia. La mayoría de alucinaciones son, no cosas con sus facetas, sino fenómenos efímeros, picaduras, sacudidas, estallidos, corrientes de aire, oleadas de frío o de calor, chispas, puntos brillantes, resplandores, siluetas.[80] Cuando se trata de verdaderas cosas, como por ejemplo un ratón, no están representadas más que por su estilo o fisionomía. Estos fenómenos inarticulados no admiten entre ellos lazos de causalidad pre-

77. *Id.*, p. 147.
78. Autoobservación inédita de J. P. Sartre.
79. STRAUS, *Vom Sinn der Sinne*, p. 290.
80. MINKOWSKI, *Le problème des Hallucinations et le problème de l'Espace*, p. 67.

cisa. Su única relación es una relación de coexistencia —una coexistencia que siempre tiene un sentido para el enfermo, porque la consciencia de lo fortuito supone series causales precisas y distintas y porque aquí nos hallamos ante los escombros de un mundo derrumbado. «El flujo de la nariz deviene un flujo particular, el hecho de dormitar en el metro adquiere una significación singular.»[81] Las alucinaciones no se vinculan a cierto dominio sensorial más que en tanto que cada campo sensorial ofrece a la alteración de la existencia unas posibilidades particulares de expresión. El esquizofrénico tiene, sobre todo, alucinaciones acústicas y táctiles porque el mundo del oído y del tacto, en razón de su estructura natural, puede, mejor que otro, figurar una existencia poseída, expuesta, nivelada. El alcohólico tiene sobre todo alucinaciones visuales porque la actividad delirante encuentra en la vista la posibilidad de evocar un adversario o una tarea a los que hay que hacer frente.[82] El alucinado no ve, no oye en el sentido del normal, utiliza sus campos sensoriales y su inserción natural en un mundo para fabricarse con los escombros del mismo un medio ficticio, conforme a la intención total de su ser.

Pero si la alucinación no es sensorial, menos es aún un juicio, no se da al sujeto como una construcción, no tiene lugar en el «mundo geográfico», eso es, en el ser que conocemos y del que juzgamos, en el tejido de los hechos sometidos a unas leyes, sino en el «paisaje»[83] individual por el que el mundo nos afecta y por el que estamos en comunicación vital con él. Una enferma dice que alguien la miró en el mercado, que ella sintió esta mirada sobre sí como un golpe, sin poder decir de dónde venía. No quiere decir ella que en el espacio visible para todos una persona en carne y hueso se encontrara allí y volviese hacia ella los ojos; por eso resbalarán sobre ella los argumentos que podamos oponerle. Para ella no se trata de lo que pasa en el mundo objetivo, sino de aquello con lo que se encuentra, de aquello que la afecta o concierne. El alimento que el alucinado rechaza no está envenenado más que para él, pero lo es de modo irrecusable. La alucinación no es una percepción, pero *vale como* una

81. *Id.*, p. 68.
82. STRAUS, *op. cit.*, p. 288.
83. *Ibid.* —El enfermo «vive en el horizonte de su paisaje, dominado por impresiones unívocas, sin motivo ni fundamento, que ya no están insertas en el orden universal del mundo de las cosas y en las relaciones de sentido universales de la lengua. Las cosas que los enfermos designan con los nombres que nos son familiares no son, sin embargo, para ellos las mismas cosas que para nosotros. Ellos nada más han guardado e introducido en su paisaje escombros de nuestro mundo, y estos escombros ni siquiera son lo que eran como partes del todo.» Las cosas del esquizofrénico están envaradas e inertes, las del delirante, al contrario, son más elocuentes y vivas que las nuestras. «Si la enfermedad progresa, la disyunción de los pensamientos y la desaparición de la palabra revelan la pérdida del espacio geográfico, el embotamiento de los sentimientos revela el empobrecimiento del paisaje.» (STRAUS, *op. cit.*, p. 291.)

realidad, es la única que cuenta para el alucinado. El mundo percibido perdió su fuerza expresiva[84] y el sistema alucinatorio la ha usurpado. Aun cuando la alucinación no sea una percepción, se da una impostura alucinatoria y es esto lo que jamás comprenderemos si hacemos de la alucinación una operación intelectual. Es necesario que, por diferente que sea de una percepción, la alucinación pueda suplantarla y existir para el enfermo más que sus propias percepciones. Esto es solamente posible si alucinación y percepción son modalidades de una sola función primordial por la que disponemos a nuestro alrededor de un medio de una estructura definida, por la que nos situamos ora en pleno mundo, ora al margen del mismo. La existencia del enfermo está descentrada, no se realiza ya en el comercio con un mundo áspero, resistente e indócil, que nos ignora, se agota en la constitución solitaria de un medio ficticio. *Pero esta ficción no puede valer como realidad sino porque en el sujeto normal la misma realidad queda afectada en una operación análoga.* En cuanto posee unos campos sensoriales y un cuerpo, el individuo normal lleva, también él, esta herida abierta por donde puede introducirse la ilusión, su representación del mundo es vulnerable. Si creemos en lo que vemos, lo hacemos antes de toda verificación, y el error de las teorías clásicas de la percepción radica en introducir en la percepción unas operaciones intelectuales y una crítica de los testimonios sensoriales a los que solamente recurrimos cuando la percepción directa fracasa en la ambigüedad. En el sujeto normal, sin ninguna verificación expresa, la experiencia privada se vincula a sí misma y a las experiencias ajenas, el paisaje se abre hacia un mundo geográfico, tiende hacia la plenitud absoluta. El individuo normal no disfruta de la subjetividad, la rehúye, está seriamente en el mundo, tiene en el tiempo un punto de presa franco e ingenuo, mientras que el alucinado se aprovecha del ser-del-mundo para cortarse un contexto privado en el mundo común y pone siempre la mira en la trascendencia del tiempo. Por debajo de los actos expresos por los que pro-pongo delante de mí un objeto a su distancia, en una relación definida con los demás objetos y provisto de unos caracteres definidos que pueden observarse, por debajo de las percepciones propiamente dichas, hay pues, para subtenderlos, una función más profunda sin la cual faltaría a los objetos percibidos el indicio de la realidad, como falta en el esquizofrénico, y por la cual esos objetos empiezan a contar o a valer para nosotros. Es el movimiento lo que nos lleva más alia de la subjetividad, que nos instala en el mundo antes de toda ciencia y toda verificación, por una especie de «fe» o de «opi-

84. La alucinación, dice KLAGES, supone una «Verminderung des Ausdrucksgehaltes der äusseren Erscheinungswelt» [«una disminución del contenido expresivo del mundo fenomenal exterior»], citado por SCHORSCH, *Zur Theorie der Halluzinationen*, p. 71.

nión primordial»[85] —o que, por el contrario, se atasca en nuestras apariencias privadas. En este dominio de la opinión originaria, la ilusión alucinatoria es posible, aun cuando la alucinación jamás sea una percepción y que el mundo verdadero sea siempre objeto de sospechas por parte del enfermo en el momento que del mismo se aparta, porque nos encontramos todavía en el ser antepredicativo, y la conexión de la apariencia con la experiencia total no es más que implícita y presunta, incluso en el caso de la percepción verdadera. El niño pone a cuenta del mundo así sus sueños como sus percepciones, cree que el sueño ocurre en la habitación, al pie de la cama, y que simplemente no es visible más que para aquellos que duermen.[86] El mundo es aún el lugar vago de todas las experiencias. Acoge desordenadamente a los objetos verdaderos, lo mismo que los fantasmas individuales e instantáneos, porque es un individuo que todo lo abarca, y no sólo un conjunto de objetos vinculados por relaciones de causalidad. Tener alucinaciones, y en general imaginar, es sacar partido de esta tolerancia del mundo antepredicativo y de nuestra proximidad vertiginosa con todo el ser en la experiencia sincrética.

Uno no logra, pues, dar cuenta de la impostura alucinatoria más que quitando a la percepción la certeza apodíctica y a la consciencia perceptiva la plena posesión de sí. La existencia de lo percibido no es nunca necesaria, puesto que la percepción presume una explicitación que iría a lo infinito y que, por otro lado, no podría ganar por una parte sin perder por la otra y sin exponerse al riesgo del tiempo. Pero no hay que concluir de todo ello que lo percibido no sea más que posible o probable y, por ejemplo, que se reduzca a una posibilidad permanente de percepción. Posibilidad y probabilidad suponen la experiencia previa del error y corresponden a la situación de la duda. Lo percibido está y sigue estando, pese a toda educación crítica, más acá de la duda y la demostración. El sol «sale» así para el sabio como para el ignorante, y nuestras representaciones científicas del sistema solar no pasan de un «se dice», como los paisajes lunares; nunca creemos en ellas en el sentido en que creemos en la salida del sol. La salida del sol y lo percibido en general es «real», lo ponemos de entrada a cuenta del mundo. Cada percepción, si puede siempre ser «tachada» y pasar al número de las ilusiones, no desaparece sino para dar cabida a otra percepción que la corrige. Cada cosa muy bien puede, después, aparecer incierta, pero cuando menos es cierto para nosotros que existen cosas, eso es, un mundo. Preguntarse si el mundo es real, no es oír lo que se dice, porque el mundo es justamente, no una suma de cosas que siempre podrían ponerse en duda, sino el

85. *Urdoxa* o *Urglaube*, de Husserl.
86. PIAGET, *La représentation du monde chez l'enfant*, pp. 69 ss.

reservorio inagotable de donde las cosas se sacan. Lo percibido tomado por entero, con el horizonte mundial *que anuncia a la vez su disyunción posible y su sustitución eventual por otra percepción*, no nos engaña en absoluto. No podría haber error allí donde no aún hay verdad, sino realidad; no necesidad, sino facticidad. Correlativamente, nos es necesario negar a la consciencia perceptiva la plena posesión de sí y la inmanencia que excluiría toda ilusión. Si las alucinaciones deben poder ser posibles, es necesario que, en cualquier momento, la consciencia cese de saber lo que hace, ya que sin ello no tendría consciencia de constituir una ilusión, no se adheriría a la misma, no habría, pues, ilusión —y precisamente si, como dijimos, la cosa ilusoria y la cosa verdadera no tienen la misma estructura, para que el enfermo acepte la ilusión es necesario que olvide o contencione al mundo verdadero, que cese de referirse al mismo y que tenga, cuando menos, el poder de volver a la indistinción primitiva de lo verdadero y lo falso. No obstante, nosotros no amputamos la consciencia de sí misma, lo que impediría todo progreso del saber más allá de la opinión originaria y, en particular, el reconocimiento filosófico de la opinión originaria como fundamento de todo el saber. Es solamente necesario que la coincidencia del yo conmigo, tal como se consuma en el *cogito*, no sea jamás una coincidencia real, y sea solamente una coincidencia intencional y presunta. De hecho, entre yo que acabo de pensar esto y el yo que piensa que lo he pensado, se interpone ya un espesor de duración y siempre puedo dudar de si este pensamiento ya pasado era tal como ahora lo veo. Como, por otro lado, no tengo otro testimonio de mi pasado más que los testimonios presentes y que, no obstante, tengo la idea de un pasado, no tengo razón alguna para oponer el irreflejo como incognoscible a la reflexión que sobre el mismo centro. Pero mi confianza en la reflexión equivale, finalmente, a asumir el hecho de la temporalidad y el del mundo como cuadro invariable de toda ilusión y toda desilusión: yo no me conozco más que en mi inherencia al tiempo y al mundo, eso es, en la ambigüedad.

IV. El otro y el mundo humano

Estoy arrojado en una naturaleza, y la naturaleza no aparece únicamente fuera de mí, en los objetos sin historia, es visible en el centro de la subjetividad. Las decisiones teóricas y prácticas de la vida personal pueden captar a distancia mi pasado y mi futuro, dar a mi pasado con todos sus azares un sentido definido haciéndole seguir un cierto futuro del que luego se dirá que era la preparación, introducir la historicidad en mi vida: este orden siempre tiene algo de ficticio. Es ahora que comprendo mis veinticinco primeros años como una infancia prolongada que había de ser seguida por una ablactación difícil para llegar, por fin, a la autonomía. Si me remito a aquellos años, tal como los viví y como los llevo en mí, su felicidad se niega a dejarse explicar por la atmósfera protegida del medio paterno, es el mundo lo que era más bello, son las cosas lo que era más cautivador, y nunca puedo estar seguro de comprender mi pasado mejor de lo que se comprendía a sí mismo cuando lo viví, ni hacer callar su protesta. La interpretación que del mismo doy ahora está vinculada a mi confianza en el psicoanálisis; mañana, con mayor experiencia y clarividencia, tal vez lo comprenda de manera diferente y, por consiguiente, construiré mi pasado de otra forma. En todo caso, interpretaré a su vez mis interpretaciones de ahora, descubriré su contenido latente, y, para apreciar el valor de verdad que tengan, deberé tener esos descubrimientos en cuenta. Mi punto de apoyo en el pasado y en el futuro es resbaladizo, la posesión de mi tiempo por mí va difiriéndose siempre hasta el momento en que me comprenderé por entero, momento que no puede llegar, dado que aún sería un momento, bordeado por un horizonte de futuro, que a su vez tendría necesidad de desarrollo para poder ser comprendido. Mi vida voluntaria y racional se sabe, pues, mezclada con otro poder que le impide realizarse y le da siempre el aire de un esbozo. El tiempo natural está siempre ahí. La transcendencia de los momentos del tiempo funda y compromete a la vez la racionalidad de mi historia: la funda porque me abre un futuro absolutamente nuevo en el que podré reflexionar acerca de lo que hay de opaco en mi presente; la compromete porque, de este futuro, nunca podré captar el presente que vivo con una certeza apodíctica, que de este modo lo vivido no es jamás absolutamente comprensible, lo que comprende no capta exactamente mi vida y, en fin, nunca formo una sola cosa conmigo mismo. Tal es el

destino de un ser nacido, eso es, de un ser, que, una vez y por todas, ha sido dado a sí mismo como algo por comprender. Como el tiempo natural sigue estando al centro de mi historia, también me veo rodeado por él. Si mis primeros años están tras de mí como una tierra desconocida, no es por un fallo fortuito de la memoria y por falta de una exploración completa: nada hay por conocer en estas tierras inexploradas. Por ejemplo, en la vida intrauterina, nada ha sido percibido, y por esto nada hay por recordar. Nada hubo, más que el bosquejo de un yo natural y de un tiempo natural. Esta vida anónima no es más que el límite de la dispersión temporal que siempre amenaza al presente histórico. Para adivinar esta existencia informe que precede a mi historia y la terminará, no tengo más que mirar en mí este tiempo que funciona solo y que mi vida personal utiliza sin completamente ocultarlo. Porque soy llevado en la existencia personal por un tiempo que yo no constituyo, todas mis percepciones se perfilan sobre un fondo de naturaleza. Mientras percibo, incluso sin ningún conocimiento de las condiciones orgánicas de mi percepción, tengo consciencia de integrar unas «consciencias» soñadoras y dispersas, la visión, el oído, el tacto, con sus campos que son anteriores y siguen siendo ajenos a mi vida personal. Y todo objeto natural es el vestigio de esa existencia generalizada. Y todo objeto será, primero, desde cierto punto de vista, un objeto natural, estará hecho de colores, de cualidades táctiles y sonoras, si tiene que poder entrar en mi vida.

Así como la naturaleza penetra hasta el centro de mi vida personal y se entrelaza con ella, igualmente los comportamientos descienden hasta la naturaleza y se depositan en ella bajo la forma de un mundo cultural. No solamente tengo un mundo físico, no solamente vivo en medio de la tierra, del aire y el agua, tengo a mi alrededor carreteras, plantaciones, ciudades, calles, iglesias, utensilios, un timbre, una cuchara, una pipa. Cada uno de estos objetos lleva la marca de la acción humana a la que sirve. Cada uno emite una atmósfera de humanidad que puede ser muy poco determinada, si solamente se trata de algunos vestigios de pasos en la arena, o, muy determinada, si visito de cabo a cabo una casa recientemente evacuada. Pues bien, si nada tiene de sorprendente el que las funciones sensoriales y perceptivas depositen delante de sí un mundo natural, dado que son prepersonales, uno puede asombrarse de que los actos espontáneos por los que el hombre ha puesto en forma su vida, se sedimenten al exterior y lleven la existencia anónima de las cosas. La civilización en la que participo existe para mí con evidencia en los utensilios que ésta se da. Si se trata de una civilización desconocida o extraña, en las ruinas, en los instrumentos rotos que encuentro o en el paisaje que recorro, pueden depositarse varias maneras de ser o vivir. El mundo cultural es entonces ambiguo, pero está ya presente. Tenemos ahí una so-

ciedad por conocer. Un Espíritu Objetivo habita los vestigios y los paisajes. ¿Cómo es esto posible? En el objeto cultural experimento la presencia próxima del otro bajo un velo de anonimato. *Uno se* sirve de la pipa para fumar, de la cuchara para comer, del timbre para llamar, y es por la percepción de un acto humano y de otro hombre que la del mundo cultural podría verificarse. ¿Cómo una acción o un pensamiento humano puede ser captado en el modo impersonal, dado que, por principio, es una operación en primera persona, inseparable de un Yo? Fácil es responder que el uso de la forma impersonal no es más que una fórmula vaga para designar una multiplicidad de Yos o, si se quiere, un Yo en general. Tengo, se dirá, la experiencia de cierto contexto cultural y de las conductas al mismo correspondientes; ante los vestigios de una civilización desaparecida, concibo por analogía la especie de hombre que en ella vivió. Pero sería necesario, primero, saber cómo puedo tener la experiencia de mi propio mundo cultural, de mi civilización. Se responderá en seguida que veo los demás hombres que me rodean, que hacen de los utensilios que me rodean un cierto uso, que interpreto su conducta por analogía con la mía y por mi experiencia íntima, que me enseña el sentido y la intención de los gestos percibidos. En fin de cuentas, las acciones de los demás estarían siempre comprendidas por las mías; el «se» o el «nosotros» por el Yo. Pero la cuestión está ahí precisamente: ¿cómo el vocablo Yo puede ponerse en plural, cómo formarse una idea general del Yo, cómo puedo yo hablar de otro Yo diferente al mío, cómo puedo saber que existen otros Yo, cómo la consciencia que, en principio, y como conocimiento de sí misma, está en el modo del Yo, puede ser captada en el modo del Tú y por ende en el modo del «Se» («*On*»)? El primer objeto cultural, aquél por el que todos existen, es el cuerpo del otro como portador de un comportamiento. Ya se trate de los vestigios o del cuerpo del otro, la cuestión está en saber cómo un objeto en el espacio puede convertirse en el vestigio elocuente de una existencia, cómo. por el contrario, una intención, un pensamiento, un proyecto, pueden separarse del sujeto personal y volverse visibles fuera de él en su cuerpo, en el medio contextual que él se construye. La constitución del otro no ilumina del todo la constitución de la sociedad, que no es una existencia a dos ni siquiera a tres, sino la coexistencia con un número indefinido de consciencias. No obstante, el análisis de la percepción del otro tropieza con la dificultad de principio que suscita el mundo cultural, dado que debe resolver la paradoja de una consciencia vista desde fuera, de un pensamiento que reside en el exterior y que, por lo tanto, para la mirada de la mía, carece ya de sujeto y es anónima.

A este problema, lo que dijimos sobre el cuerpo aporta un inicio de solución. La existencia del otro constituye una dificul-

tad y un escándalo para el pensamiento objetivo. Si los acontecimientos del mundo son, según palabras de Lachelier, un entrelazamiento de propiedades generales y se encuentran en la intersección de relaciones funcionales que permiten, en principio, acabar su análisis, y si el cuerpo es verdaderamente una provincia del mundo, si es este objeto del que me habla el biólogo, esta conjunción de procesos cuyo análisis encuentro en las obras de fisiología, este agregado de órganos cuya descripción puedo encontrar en las láminas de anatomía, entonces mi experiencia no podría ser nada más que el cara a cara de una consciencia desnuda y del sistema de correlaciones objetivas que ella piensa. El cuerpo del otro, así como mi propio cuerpo, no está habitado, es objeto ante la consciencia que lo piensa o lo constituye; los hombres y yo mismo como ser empírico, no somos más que mecanismos que se mueven por resortes; el verdadero sujeto no tiene par, esta consciencia que se ocultaría en un fragmento de carne sangrienta es la más absurda de las cualidades ocultas, y mi consciencia, coextensiva con lo que puede existir para mí, correlato del sistema entero de la experiencia, no puede encontrar en ello otra consciencia que inmediatamente haría aparecer en el mundo el fondo, desconocido por mí, de sus propios fenómenos. Hay dos modos de ser y sólo dos: el ser en sí, que es el de los objetos expuestos en el espacio, y el ser para sí, que es el de la consciencia. Pues bien, el Otro sería delante de mí un en-sí y, con todo, existiría para sí, exigiría de mí, para ser percibido, una operación contradictoria, dado que yo tendría que distinguirlo de mí mismo, eso es situarlo en el mundo de los objetos, y a la vez pensarlo como consciencia, o sea como esta especie de ser sin exterior y sin partes al que nada más tengo acceso porque es yo mismo y porque el que piensa y el pensado se confunden en él. No hay, pues, cabida para el otro y para una pluralidad de las consciencias en el pensamiento objetivo. Si constituyo el mundo, no puedo pensar otra consciencia, puesto que se requeriría que la constituyera también a ella, y, cuando menos respecto de esta otra visión sobre el mundo, yo no sería constituyente. Aun cuando consiguiera pensarla como constituyente del mundo, todavía sería yo quien como tal la constituiría, con lo que de nuevo sería el único constituyente. Pero precisamente hemos aprendido a poner en duda el pensamiento objetivo, y hemos tomado contacto, más acá de las representaciones científicas del mundo y del cuerpo, con una experiencia del cuerpo y del mundo que aquéllas no consiguen resorber. Mi cuerpo y el mundo no son ya objetos coordinados el uno al otro por medio de relaciones funcionales del tipo de las que la física establece. El sistema de la experienca en el que comunican no lo expone delante de mí ni lo recorre una consciencia constituyente. *Tengo (j'ai)* el mundo como individuo inacabado a través de mi cuerpo como poder de este mundo, y tengo la posición de los

objetos por la de mi cuerpo o, inversamente, la posición de mi cuerpo por la de los objetos, no en una implicación lógica y tal como uno determina una magnitud desconocida por sus relaciones objetivas con unas magnitudes dadas, sino en una implicación real, y porque mi cuerpo es movimiento hacia el mundo, el mundo, punto de apoyo de mi cuerpo. El ideal del pensamiento objetivo —el sistema de la experiencia como haz de correlaciones físico-matemáticas— se funda en mi percepción del mundo como individuo y de acuerdo consigo mismo, y cuando la ciencia quiere integrar mi cuerpo a las relaciones del mundo objetivo, es porque trata, a su manera, de traducir la sutura de mi cuerpo fenomenal sobre el mundo primordial. Al mismo tiempo que el cuerpo se retira del mundo objetivo y pasa a formar entre el puro sujeto y el objeto un tercer tipo de ser, el sujeto pierde su pureza y su transparencia. Unos objetos están ante mí, dibujan en mi retina una cierta proyección de sí mismos, yo los percibo. Ya no podrá tratarse de aislar en mi representación fisiológica del fenómeno las imágenes retinianas, y su correspondiente cerebral, del campo total, actual y virtual, en el que los objetos aparecen. El acontecimiento fisiológico no es más que el bosquejo abstracto del acontecimiento perceptivo.[1] Tampoco podremos realizar, advertir, bajo el nombre de imágenes psíquicas, unos puntos de vista perspectivísticos discontinuos que corresponderían a las imágenes retinianas sucesivas, ni introducir una «inspección del espíritu» que me restituya el objeto más allá de las perspectivas deformantes. Precisamos concebir las perspectivas y el punto de vista como nuestra inserción en el mundo-individuo, y la percepción, no ya como una constitución del objeto verdadero, sino como nuestra inherencia a las cosas. La consciencia descubre en sí misma, con todos los campos sensoriales y con el mundo como campo de todos los campos, la opacidad de un pasado originario. Si experimento esta inherencia de mi consciencia a su cuerpo y a su mundo, la percepción del otro y de la pluralidad de las consciencias no ofrecen ya dificultad. Si, para mi, que reflexiono en la percepción, el sujeto perceptor aparece provisto de un montaje primordial respecto del mundo, arrastrando tras sí esta cosa corpórea sin la cual no existirían para él otras cosas, ¿por qué los demás cuerpos que yo percibo no estarían, recíprocamente, habitados por consciencias? Si mi consciencia tiene un cuerpo, ¿por qué los demás cuerpos no «tendrían» consciencias? Evidentemente, esto supone que la noción de cuerpo y la noción de consciencia se transformen profundamente. En lo que al cuerpo se refiere, e incluso al cuerpo del otro, precisamos aprender a distinguirlo del cuerpo objetivo tal como los libros de fisiología lo describen. No es este cuerpo el que puede ser habitado por una conscien-

1. *La Structure du Comportement*, p. 125.

cia. Precisamos recuperar en los cuerpos visibles los comportamientos que en ellos se dibujan, que en ellos se ponen de manifiesto, pero que no están realmente contenidos en los mismos.[2] Nunca se hará comprender cómo la significación y la intencionalidad podrían habitar unos edificios de moléculas o unos agregados de células, y en esto el cartesianismo tiene razón. Pero tampoco se trata de una empresa tan absurda. Solamente se trata de reconocer que el cuerpo, como edificio químico o conjunto de tejidos, está formado por empobrecimiento a partir de un fenómeno primordial del cuerpo-para-nosotros, del cuerpo de la experiencia humana o del cuerpo percibido, que el pensamiento objetivo inviste, pero del que éste no ha de postular el análisis acabado. En lo referente a la consciencia, debemos concebirla, no como una consciencia constituyente y como un ser-para-sí, sino como una consciencia perceptiva, como el sujeto de un comportamiento, como ser-del-mundo o existencia, ya que es solamente así que el otro podrá aparecer en la cumbre de su cuerpo fenomenal y recibir una especie de «localidad». Bajo estas condiciones, las antinomias del pensamiento objetivo desaparecen. Por la reflexión fenomenológica, encuentro la visión, no como «pensamiento de ver», en expresión de Descartes, sino como mirada en contacto con un mundo visible, y gracias a ello puede haber para mí una mirada del otro, este instrumento expresivo que se llama un rostro puede ser portador de una existencia, como mi existencia es llevada por el aparato cognoscente que es mi cuerpo. Cuando me vuelvo hacia mi percepción y paso de la percepción directa al pensamiento de esta percepción, la re-efectúo, vuelvo a encontrar un pensamiento, más antiguo que yo, operando en mis órganos de percepción del que éstos no son más que vestigio. Es de la misma manera que entiendo al otro. También aquí, nada más tengo el vestigio de una consciencia que se me escapa en su actualidad y, cuando mi mirada cruza otra mirada, re-efectúo la existencia ajena en una especie de reflexión. Nada parecido hay en eso a un «razonamiento por analogía». Scheler lo dijo muy bien, el razonamiento por analogía presupone lo que debería explicar. La otra consciencia no puede deducirse más que si las expresiones emocionales del otro y las mías se comparan e identifican, y si se reconocen unas correlaciones precisas entre mi mímica y mis «hechos psíquicos». Pues bien, la percepción del otro precede y posibilita tales constataciones; éstas no la constituyen. Un bebé de quince meses abre la boca si, jugando, tomo uno de sus dedos entre mis dientes y hago ver que lo muerdo. Y sin embargo, no puede decirse que haya mirado su rostro en un espejo, sus dientes no se parecen a los míos. Y es que su propia boca y sus dientes, tal como

2. Es este trabajo lo que intentamos hacer en otra parte. (*La Structure du Comportement*, caps. I y II.)

desde el interior se los siente, son para él unos aparatos para morder, y mi mandíbula, tal como él la ve desde fuera, es para él capaz de las mismas intenciones. El «mordisco» inmediatamente tiene para él una significación intersubjetiva. Percibe sus intenciones en su cuerpo, mi cuerpo con el suyo, y de ahí mis intenciones en su cuerpo. Las correlaciones observadas entre mis mímicas y las del otro, mis intenciones y mis mímicas, pueden proporcionar, sí, un hilo conductor en el conocimiento metódico del otro y cuando la percepción directa falla, pero no me enseñan la existencia del otro. Entre mi consciencia y mi cuerpo tal como lo vivo, entre este cuerpo fenomenal y el del otro, cual lo veo desde el exterior, existe una relación interna que pone de manifiesto al otro como consumación del sistema. La evidencia del otro es posible porque no soy transparente para mí mismo y que mi subjetividad arrastra su cuerpo tras sí. Decíamos hace un instante: en cuanto el otro reside en el mundo, y es visible en él y forma parte de mi campo, nunca es un Ego en el sentido en que lo soy yo para mí mismo. Para pensarlo como un verdadero Yo, debería yo pensarme como simple objeto para él, lo que me está prohibido por el saber que de mí mismo tengo. Pero si el cuerpo del otro no es un objeto para mí, ni el mío para él, si ambos son unos comportamientos, la posición del otro no me reduce a la condición de objeto en su campo, mi percepción del otro no lo reduce a la condición de objeto en el mío. El otro nunca es por completo un ser personal, si yo lo soy absolutamente y me capto en una evidencia apodíctica. Pero si en mí mismo encuentro, por reflexión, con el sujeto perceptor, un sujeto prepersonal dado a sí mismo, si mis percepciones no dejan de ser excéntricas respecto de mí como centro de iniciativas y de juicios, si el mundo percibido sigue en un estado de neutralidad: ni objeto verificado, ni sueño reconocido como tal, luego todo lo que aparece en el mundo no está inmediatamente expuesto ante mí y puede figurar en él el comportamiento del otro. Este mundo puede seguir siendo indiviso entre mi percepción y la suya, el yo que percibe no tiene un privilegio particular que imposibilite un yo percibido, ambos son, no *unas cogitationes* encerradas en su inmanencia, sino unos seres superados por su mundo y que, en consecuencia, muy bien pueden ser superados el uno por el otro. La afirmación de una consciencia ajena frente a la mía haría inmediatamente de mi experiencia un espectáculo privado, puesto que no sería ya coextensiva con el ser. El *cogito* del otro destituye de todo valor mi propio *cogito* y me hace perder la seguridad que tenía en la soledad de accesión al único ser por mí concebible, al ser cual yo lo cierno y constituyo. Pero aprendimos en la percepción individual a no realizar nuestros puntos de vista perspectivos el uno aparte del otro; sabemos que el uno se desliza en el otro y son recogidos en la cosa. Igualmente, debemos aprender a reencon-

trar la comunicación de las consciencias en un mismo mundo. En realidad, el otro no está encerrado en mi perspectiva sobre el mundo porque esta perspectiva no posee unos límites definidos, porque espontáneamente se desliza en la del otro y porque ambas son conjuntamente recogidas en un solo mundo en el que todos participamos como sujetos anónimos de la percepción.

En cuanto tengo unas funciones sensoriales, un campo visual, acústico, táctil, comunico ya con los demás, tomados asimismo como sujetos psicofísicos. Mi mirada cae sobre un cuerpo vivo en actitud de actuar, e inmediatamente los objetos que le rodean reciben una nueva capa de significación: no son ya solamente aquello que yo podría hacer de ellos, son lo que este comportamiento hará de ellos. Alrededor del cuerpo percibido se forma un torbellino en el que mi mundo es como atraído y como aspirado: en esta medida, no es ya sólo mío, no me es ya solamente presente, es presente a X, a esta otra conducta que empieza a dibujarse en él. El otro cuerpo no es ya un simple fragmento del mundo, sino el lugar de cierta elaboración y como de cierta «visión» del mundo. Se forma ahí cierto trato de las cosas hasta entonces mías. Alguien se sirve de mis objetos familiares. Pero ¿quién? Digo que es alguien más, un segundo yo y lo sé, primero, porque este cuerpo vivo tiene las mismas estructuras que el mío. Experimento mi cuerpo como poder de ciertas conductas y de cierto mundo, no estoy dado a mí mismo más que como una cierta presa en el mundo; pues bien, es precisamente mi cuerpo el que percibe el cuerpo del otro y encuentra en él como una prolongación milagrosa de sus propias intenciones, una manera familiar de tratar con el mundo; en adelante, como las partes de mi cuerpo forman conjuntamente un sistema, el cuerpo del otro y el mío son un único todo, el anverso y el reverso de un único fenómeno, y la existencia anónima, de la que mi cuerpo es, en cada momento, el vestigio, habita en adelante estos dos cuerpos a la vez.[3] Pero esto no constituye más que otro viviente, aún no un hombre. Mas esta vida ajena, igual que la mía con la que ésta comunica, es una vía abierta. No se agota en cierto número de funciones biológicas o sensoriales. Se anexa unos objetos naturales desviándolos de su sentido inmediato, se construye utensilios, instrumentos, se proyecta en el medio contextual en objetos culturales. El niño los encuentra, al nacer, a su alrededor, como aerolitos venidos de otro planeta. Toma posesión de los mismos, aprende a utilizarlos como los utilizan los demás, porque el esquema corpóreo garantiza la correspondencia inmediata de lo que ve hacer y de lo que hace y que, de este modo, el utensilio se precisa como un *manipulan-*

3. Por eso podemos descubrir en un individuo unas perturbaciones del esquema corpóreo pidiéndole que indique sobre el cuerpo del médico el punto de su propio cuerpo que éste le está tocando.

dum determinado y el otro como un centro de acción humana. Hay, en particular, un objeto cultural que jugará un papel esencial en la percepción del otro: la lengua. En la experiencia del diálogo, se constituye entre el otro y yo un terreno común, mi pensamiento y el suyo no forman más que un solo tejido, mis frases y las del interlocutor vienen suscitadas por el estado de la discusión, se insertan en una operación común de la que ninguno de nosotros es el creador. Se da ahí un ser a dos, y el otro no es para mí un simple comportamiento en mi campo trascendental, ni tampoco yo en el suyo; somos, el uno para el otro, colaboradores en una reciprocidad perfecta, nuestras perspectivas se deslizan una dentro de la otra, coexistimos a través de un mismo mundo. En el diálogo presente, se me libera de mí mismo, los pensamientos del otro son pensamientos suyos, no soy yo quien los forma, aun cuando los capte en seguida de haber surgido o los preceda; más, la objeción del interlocutor me arranca unos pensamientos que yo no sabía poseía, de modo que si le presto unos pensamientos, él, a su vez, me hace pensar. Es sólo luego, cuando he dejado el diálogo y lo recuerdo, que puedo reintegrarlo a mi vida, convertirlo en un episodio de mi historia privada, y que el otro retorna a su ausencia; o, en la medida que me permanece presente, es sentido como una amenaza para mí. La percepción del otro y el mundo intersubjetivo sólo constituyen problema para los adultos. El niño vive en un mundo que cree accesible a todos cuantos lo rodean, no tiene ninguna consciencia de sí mismo, ni tampoco de los demás, como subjetividades privadas, no sospecha que todos estemos, y lo esté él, limitados a un cierto punto de vista acerca del mundo. Por eso no somete a crítica ni sus pensamientos, en los que cree a medida que se presentan, y sin querer vincularlos, ni nuestras palabras. No tiene la ciencia de los puntos de vista. Los hombres son para él cabezas vacías encaradas a un único mundo evidente en el que todo ocurre: incluso los sueños que están, cree él, en su habitación; incluso el pensamiento, por cuanto no se distingue de las palabras. Los demás son para él miradas que inspeccionan las cosas, tienen una existencia cuasi material, hasta el punto de que un niño se pregunta por qué las miradas, al cruzarse, no se rompen.[4] Hacia la edad de doce años, dice Piaget, el niño efectúa el *cogito* y llega a las verdades d l racionalismo: Se descubriría a la vez como consciencia sensible y como consciencia intelectual, como punto de vista acerca del mundo y como llamado a superar este punto de vista, a construir una objetividad a nivel del juicio. Piaget conduce al niño hasta la edad de razón como si los pensamientos del adulto se bastaran y eliminaran todas las contradicciones. Pero, en realidad, es necesario que, de alguna manera, los niños tengan razón

4. PIAGET, *La représentation du monde chez l'enfant*, p. 21.

contra los adultos o contra Piaget, y que los pensamientos bárbaros de la primera edad sigan siendo un capital indispensable debajo de los de la edad adulta, si para el adulto tiene que haber un mundo único e intersubjetivo. La consciencia que tengo de construir una verdad objetiva no me daría jamás sino una verdad objetiva para mí, mi máximo esfuerzo de imparcialidad no me haría superar la subjetividad, como bien lo expresa Descartes con la hipótesis del *malin génie,* si yo no poseyera, debajo de mis juicios, la certeza primordial de tocar el mismo ser, si, anteriormente a toda *toma de posición* voluntaria, no me encontrase ya *situado* en un mundo intersubjetivo, si la ciencia no se apoyara en esta *dóxa* originaria. Con el *cogito* empieza la lucha de las consciencias en la que cada una, como Hegel dice, persigue la muerte de la otra. Para que la lucha pueda empezar, para que cada consciencia pueda sospechar las presencias ajenas que niega, es necesario que tengan un terreno común y que recuerden su coexistencia tranquila en el mundo del niño.

Pero lo que así obtenemos ¿es realmente al otro? Anivelamos el Yo y el Tú en una experiencia entre varios, introducimos lo impersonal en el centro de la subjetividad, borramos la individualidad de las perspectivas, pero, en esta confusión general, ¿no hemos hecho desaparecer, con el Ego, al alter Ego? Decíamos más arriba que son exclusivos uno del otro. Pero no lo son, justamente, más que por tener las mismas pretensiones y que el alter Ego sigue todas las variaciones del Ego: si el Yo que percibe es verdaderamente un Yo, no puede percibir a otro; si el sujeto que percibe es anónimo, el otro sí que percibe lo es igualmente, y cuando queramos, en esta consciencia colectiva, hacer aparecer la pluralidad de las consciencias, tropezaremos con las dificultades de las que creíamos haber escapado. Percibo al otro como comportamiento, por ejemplo percibo el dolor o la ira del otro en su conducta, en su rostro y en sus manos, sin tomar nada prestado de una experiencia «interna» del sufrimiento o de la ira, y porque el dolor y la ira son variaciones del ser-del-mundo, indivisas entre el cuerpo y la consciencia, y porque se plantean así en la conducta del otro, visible en su cuerpo fenomenal, como en mi propia conducta tal como se me ofrece. Pero, en definitiva, el comportamiento del otro e incluso las palabras del otro no son el otro. El dolor y la ira del otro nunca tienen el mismo sentido exacto para él y para mí. Para él son situaciones vividas, para mí, situaciones presentadas. O si puedo, por un movimiento de amistad, participar en este dolor y en esta ira, siguen siendo el dolor y la ira de Pablo: Pablo sufre porque ha perdido a su mujer o está airado porque le han robado el reloj; yo sufro porque Pablo está apenado, estoy encolerizado porque él lo está; las situaciones no pueden superponerse. Y si hacemos un proyecto en común, este proyecto común no es un solo proyecto, no se nos ofrece bajo los mismos aspectos para

mí y para Pablo, no nos interesa igual al uno que al otro, o en todo caso no de la misma manera, por el simple hecho de que Pablo es Pablo y yo soy yo. En vano nuestras consciencias, a través de nuestras propias situaciones, construyen una situación común en la que comunican, es del fondo de su subjetividad que cada uno proyecta este mundo «único». Las dificultades de la percepción del otro no provenían todas del pensamiento objetivo, no todas cesan con el descubrimiento del comportamiento, o, mejor, el pensamiento y la unicidad del cogito, que es su consecuencia, no son ficciones, son fenómenos bien fundados y de los que habrá que buscar el fundamento. El conflicto del yo y del otro no comienza solamente cuando se quiere *pensar* al otro, ni desaparece si uno reintegra el pensamiento a la consciencia no tética y a la vida irrefleja; está ya ahí si quiero vivir al otro, por ejemplo en la ceguera del sacrificio. Concluyo un pacto con el otro, me he resuelto a vivir en un intermundo en el que doy la misma cabida al otro como a mí mismo. Pero este intermundo es aún un proyecto mío y sería hipócrita creer que quiero el bien del otro *como el mío*, ya que este apego al bien del otro viene aún de mí. Sin reciprocidad, no hay alter Ego, puesto que entonces el mundo de uno envuelve al del otro, uno se siente enajenado en beneficio del otro. Es lo que ocurre en una pareja en la que el amor no es igual por ambas partes: uno se empeña en este amor y pone su vida en juego, el otro sigue siendo libre, este amor no es para él más que una manera contingente de vivir. El primero siente escapar su ser y su sustancia en esta libertad que sigue permaneciendo entera delante de él. E incluso si el segundo, por fidelidad a las promesas o por generosidad, quiere reducirse al rango de simple fenómeno en el mundo del primero, verse con los ojos del otro, es aún por una dilatación de su propia vida que lo consigue, y niega, pues, en hipótesis la equivalencia del otro y de sí que en tesis quisiera afirmar. La coexistencia tiene, en todo caso, que ser vivida por cada uno. Si ni uno ni otro somos consciencias constituyentes, en el momento en que vamos a comunicar y encontrar un mundo común, nos preguntamos quién comunica y para quién existe este mundo. Y si alguien comunica con alguien, si el intermundo no es un en-sí inconcebible, si tiene que existir para nosotros dos, luego la comunicación se rompe de nuevo y cada uno de nosotros opera en su mundo privado como dos jugadores operan sobre dos tableros distintos a 100 kilómetros uno de otro. Pero los jugadores todavía pueden, por teléfono o correspondencia, comunicarse sus decisiones, lo que equivale a decir que forman parte del mismo mundo. Por el contrario, yo no tengo, en rigor, ningún terreno común con el otro, la posición del otro con su mundo y la proposición de mí mismo con un mundo constituyen una alternativa. Una vez el otro pro-puesto, una vez la mirada del otro sobre mí, al inserirme en su campo, me ha despojado de una parte

de mi ser, se comprende muy bien que yo no pueda recuperarla más que entablando unas relaciones con el otro, haciéndome reconocer libremente por él, y que mi libertad exija para los demás la misma libertad. Pero habría que saber, primero, cómo pude pro-poner al otro. En cuanto nacido, en cuanto tengo un cuerpo y un mundo natural, puedo encontrar en este mundo otros comportamientos con los que el mío se entrelaza, como más arriba explicamos. Pero también en cuanto nacido, en cuanto que mi existencia se encuentra ya en acción, se sabe dada a sí misma, ésta sigue estando siempre más acá de los actos en los que quiere comprometerse, que no son para siempre más que modalidades suyas, casos particulares de su insuperable generalidad. Es este fondo de existencia dada que el *cogito* constata: toda afirmación, todo compromiso, e incluso toda negación, toda duda toma lugar en un campo previamente abierto, atestigua un sí *(soi)* que se toca antes de los actos particulares en los que pierde contacto consigo mismo. Este sí, testigo de toda comunicación efectiva, y sin el que ésta no se sabría y, pues, no sería comunicación, parece prohibir toda solución del problema del otro. Se da ahí un solipsismo vivido que no es superable. Es indudable que no me siento constituyente ni del mundo natural, ni del mundo cultural: en cada percepción, en cada juicio, hago intervenir, ora funciones sensoriales, ora montajes culturales que no son actualmente míos. Rebasado en todas partes por mis propios actos, anegado en la generalidad, soy no obstante aquél para quien estos actos son vividos, con mi primera percepción se inauguró un ser insaciable que se apropia todo cuanto puede encontrar, al que nada puede serle pura y simplemente dado porque ha recibido el mundo en porción y, desde entonces, lleva en sí mismo el proyecto de todo ser posible, porque de una vez por todas ha sido sellado en su campo de experiencias. La generalidad del cuerpo no nos hará comprender cómo el Yo indeclinable puede alienarse en beneficio del otro, porque aquélla viene exactamente compensada por esta otra generalidad de mi subjetividad inajenable. ¿Cómo encontraría yo *en otra parte*, en mi campo perceptivo, una tal presencia de sí a sí? ¿Diremos que la existencia del otro es para mí un simple hecho? Pero, en todo caso, es un hecho *para mí*, es necesario que esté en el número de mis propias posibilidades, y que de alguna manera sea comprendido o vivido por mí para que pueda valer como hecho.

No pudiendo limitar el solipsismo desde el exterior, ¿trataremos de superarlo desde dentro? Es indudable que no puedo reconocer más que un Ego, pero, como sujeto universal dejo de ser un yo finito, paso a ser un expectador imparcial delante del cual el otro, y yo mismo como ser empírico, estamos en pie de igualdad, sin ningún privilegio en favor mío. De la consciencia que descubrí por reflexión, y ante la cual todo es objeto, no puede decirse que sea yo: mi yo está expuesto ante ella como toda cosa,

ella lo constituye, no está encerrada en él y puede, pues, sin dificultad, constituir otros yo. En Dios puedo tener consciencia del otro como de mí mismo, amar al otro como a mí mismo. — Pero la subjetividad con la que nos hemos tropezado no se deja llamar por Dios. Si la reflexión me descubre a mí mismo como sujeto infinito, será necesario reconocer, cuando menos a título de apariencia, la ignorancia en la que me encontraba respecto de este yo más yo que yo mismo. Yo lo sabía, se responderá, porque percibía al otro y a mí mismo, y que esta percepción no es justamente posible más que por él. Pero si yo lo sabía ya, todos los libros de filosofía son inútiles. Pues bien, la verdad tiene necesidad de revelarse. Es, pues, este yo finito e ignorante el que reconoció a Dios en sí mismo mientras que Dios, en el reverso de los fenómenos, se pensaba desde siempre. Es por esta sombra que la luz vana consigue iluminar algo y, por ende, resulta definitivamente imposible resorber la sombra en la luz, no puedo nunca *reconocerme* como Dios sin negar en hipótesis lo que quiero afirmar en tesis. Yo podría amar al otro como a mí mismo en Dios, pero aún sería necesario que mi amor por Dios no viniera de mí, y que en verdad fuese, como Spinoza decía, el amor con el que Dios se ama a sí mismo a través de mí. De modo que, para acabar, en ninguna parte habría amor del otro ni el otro, sino un solo amor de sí, y que se anudaría en él mismo más allá de nuestras vidas, que no nos afectaría en nada y al que no podríamos acceder. El movimiento de reflexión y de amor que conduce a Dios imposibilita el Dios al que querría conducir.

Es pues al solipsismo a lo que vamos a parar, y el problema aparece ahora en toda su dificultad. Yo no soy Dios, no tengo más que una pretensión a la divinidad. Escapo a todo compromiso y supero al otro en cuanto toda situación y todo otro tiene que ser vivido por mí para ser ante mis ojos. Y no obstante el otro tiene para mí, cuando menos, un sentido de primera vista. Como los dioses del politeísmo, tengo que contar con otros dioses, o también, como el dios de Aristóteles, polarizo un mundo que no creo. Las consciencias se dan el ridículo de un solipsismo entre varios, tal es la situación que hay que comprender. Como vivimos esta situación, alguna manera debe haber de explicitarla. La soledad y la comunicación no tienen que ser los dos términos de una alternativa, sino dos momentos de un único fenómeno, dado que, de hecho, el otro existe para mí. Hay que decir de la experiencia del otro lo que dijimos en otra parte acerca de la reflexión: que su objeto no puede escapársele absolutamente, porque sólo por ella tenemos noticia del mismo. Es necesario que la reflexión dé de alguna manera lo irreflejo, ya que, de otro modo, nada tendríamos para oponerle y ella no sería problema para nosotros. Asimismo, es necesario que mi experiencia me dé de alguna manera al otro, puesto que, de no hacerlo, yo no hablaría siquiera de soledad ni podría declarar inaccesible

al otro. Lo que es dado y verdadero inicialmente, es una reflexión abierta a lo irreflejo, la continuación reflexiva de lo irreflejo, y asimismo es la tensión de mi experiencia hacia un otro cuya existencia es incontestada en el horizonte de mi vida, incluso cuando el conocimiento que de él tengo es imperfecto. Entre los dos problemas, hay algo más que una vaga analogía, se trata acá y acullá de saber cómo puedo hacer una salida fuera de mí mismo y vivir el irreflejo como tal. ¿Cómo, pues, puedo, yo que percibo y que, por ende, me afirmo como sujeto universal, percibir a otro que inmediatamente me quita esta universalidad? El fenómeno central, el que a la vez funda mi subjetividad y mi trascendencia hacia el otro, consiste en que yo estoy dado a mí mismo. *Estoy dado*, eso es, me encuentro ya situado y empeñado en un mundo físico y social; *estoy dado a mí mismo*, eso es, esta situación nunca me es disimulada, nunca está a mi alrededor como una necesidad extraña, y nunca estoy efectivamente encerrado en ella como un objeto en una caja. Mi libertad, el poder fundamental que tengo de ser el sujeto de todas mis experiencias, no es distinta de mi inserción en el mundo. Es para mí un destino el ser libre, no poder reducirme a nada de lo que vivo, guardar frente a toda situación de hecho una facultad de mantener las distancias, y este destino se selló en el instante en que mi campo trascendental se abrió, en que nací como visión y saber, en que fui arrojado al mundo. Contra el mundo social siempre puedo utilizar mi naturaleza sensible, cerrar los ojos, taparme los oídos, vivir como extranjero en la sociedad, tratar al otro, las ceremonias y los monumentos como simples disposiciones de colores y de luz, destituirlos de su significación humana. Contra el mundo natural siempre puedo recurrir a la naturaleza pensante y poner en duda cada percepción tomada a parte. La verdad del solipsismo está ahí. Toda experiencia se me aparecerá siempre como una particularidad que no agota la generalidad de mi ser, y, como Malebranche decía, siempre dispongo del movimiento para ir más lejos. Pero no puedo rehuir el ser más que en el ser, por ejemplo, rehúyo la sociedad en la naturaleza, o el mundo real en un mundo imaginario compuesto de los escombros del real. El mundo físico y social funciona siempre como estímulo de mis reacciones, sean positivas o negativas. No pongo en duda tal percepción más que en nombre de una percepción más verdadera que la corregiría; si puedo negar cada cosa, siempre es afirmando que hay algo en general, y es por esto que decimos que el pensamiento es una naturaleza pensante, una afirmación del ser a través la negación de los seres. Puedo construir una filosofía solipsista, pero, al hacerlo, supongo una comunidad de hombres hablantes y a ella me dirijo. Incluso el «rechazo indefinido de ser sea lo que sea»[5] supone algo que rechazar, res-

5. VALÉRY, *Introduction à la méthode de Léonard de Vinci. Variété*, p. 200.

pecto de lo cual se distancia el sujeto. El otro o yo; hay que elegir, se dice. Mas se elije el uno *contra* el otro, con lo que se afirma a los dos. El otro me transforma en objeto y me niega, yo transformo al otro en objeto y le niego, se dice. En realidad, la mirada del otro no me transforma en objeto, y mi mirada no lo transforma en objeto, más que si uno y otro nos retiramos en el fondo de nuestra naturaleza pensante, si nos hacemos uno y otro mirada inhumana, si cada uno siente sus acciones, no recogidas y comprendidas, sino observadas como las de un insecto. Es lo que, por ejemplo, ocurre cuando soporto la mirada de un desconocido. Pero, aun entonces, la objetivación de cada uno por la mirada del otro no se siente como penosa sino porque ésta toma el lugar de una comunicación posible. La mirada de un perro sobre mí apenas me molesta. El rechazo de comunicar es aún un modo de comunicación. La libertad proteiforme, la naturaleza pensante, el fondo inajenable, la existencia no calificada, que en mí y en el otro marca los límites de toda simpatía, suspende, sí, la comunicación, mas no la anonada. Si estoy frente a un desconocido que todavía no ha dicho ni una palabra, puedo creer que vive en otro mundo en el que mis acciones y mis pensamientos no son dignos de figurar. Pero bastará que diga una palabra, o solamente que tenga un gesto de impaciencia, para que deje de trascenderme: aquí están su voz, sus pensamientos, el dominio que creía inaccesible. Cada existencia no trasciende definitivamente a las otras más que cuando permanece ociosa y asentada en su diferencia natural. Incluso la meditación universal que separa al filósofo de su nación, de sus amistades, de sus opciones, de su ser empírico, en una palabra, del mundo, y que parece dejarlo absolutamente solo, es en realidad acto, palabra, y por ende diálogo. El solipsismo no sería rigurosamente verdadero de alguien que lograse constatar tácitamente su existencia sin ser nada y sin hacer nada, lo que es imposible, puesto que existir es ser-del-mundo. En su retirada reflexiva, el filósofo no puede dejar de arrastrar a los demás, porque, en la oscuridad del mundo, aprendió a tratarlos para siempre como *consortes*, y porque toda su ciencia está edificada en este dato de la opinión. La subjetividad trascendental es una subjetidad revelada, saber para sí misma y el otro, y en este sentido es una intersubjetividad. Desde el momento en que la existencia se reasume y se empeña en una conducta, cae bajo la percepción. Como toda otra percepción, ésta afirma más cosas de las que capta: cuando digo que veo el cenicero y que éste está ahí, supongo acabado un desenvolvimiento de la experiencia que iría a lo infinito; empeño un futuro perceptivo. Asimismo, cuando digo que conozco a alguien, o que le amo, apunto, más allá de sus cualidades, a un fondo inagotable, que puede un día hacer estallar la imagen que del mismo me hacía. Es a este precio que existen para no-

sotros cosas y «otros», no por una ilusión, sino por un acto violento que es la mismísima percepción.

Debemos, pues, redescubrir, después del mundo natural, el mundo social, no como objeto o suma de objetos, sino como campo permanente o dimensión de existencia: puedo, sí, apartarme de él, pero no cesar de estar situado respecto de él. Nuestra relación con lo social es, como nuestra relación con el mundo, más profunda que toda percepción expresa o que todo juicio. Es tan falso situarnos en la sociedad como un objeto en medio de otros objetos, como poner la sociedad en nosotros como objetos de pensamiento; y por ambos lados el error consiste en tratar lo social como un objeto. Debemos volver a lo social, con lo que estamos en contacto por el solo hecho de que existimos, y que llevamos atado en nosotros antes de toda objetivación. La consciencia objetiva y científica del pasado y de las civilizaciones sería imposible si yo no tuviese con ellos, por el intermediario de mi sociedad, de mi mundo cultural y de sus horizontes, una comunicación como mínimo virtual, si el lugar de la república ateniense o del imperio romano no se encontrara marcado en alguna parte en los confines de mi propia historia, si esos no estuvieran instalados en tales confines como otros tantos individuos por conocer, indeterminados pero preexistentes, si no encontrase en mi vida las estructuras fundamentales de la historia. Lo social está ya ahí cuando lo conocemos o juzgamos. Una filosofía individualista o sociologista es cierta percepción de la coexistencia sistematizada y explicitada. Antes de la toma de consciencia, lo social existe sordamente y como solicitación. Péguy, al final de *Notre Patrie*, reencuentra una voz enterrada que nunca había cesado de hablar, como muy bien sabemos, al despertar, que los objetos no han dejado de ser en la noche o que alguien hace rato que está llamando a la puerta. Pese a las diferencias de cultura, de moral, de oficio y de ideología, los campesinos rusos de 1917 se unen en la lucha con los obreros de Petrogrado y de Moscú porque sienten que su suerte es la misma; la clase es concretamente vivida antes de pasar a ser el objeto de una voluntad deliberada. Originariamente, lo social no existe como objeto y en tercera persona. Es el error común del hombre curioso, del «gran hombre» y del historiador, el querer tratarlo en objeto. Fabrice querría ver la batalla de Waterloo como se ve un paisaje, y no encuentra nada más que episodios confusos. ¿Ve verdaderamente al emperador inclinado sobre sus planos? Pero la batalla se reduce para él a un esquema no sin lagunas: ¿por qué este regimiento avanza tan lentamente? ¿Por qué no llegan las reservas? El historiador, que no está empeñado en la batalla y la ve desde todas partes, que reúne una multitud de testimonios y sabe cómo terminó, cree captarla en su verdad. Pero no es más que una representación, lo que de la misma nos da, no capta la batalla misma, porque, en el momento

de producirse ésta el final era contingente, no siéndolo ya cuando el historiador la relata, porque las causas profundas de la derrota y los incidentes fortuitos que les permitieron operar, eran, en el singular acontecimiento de Waterloo, igualmente determinantes, y porque el hisoriador vuelve a situar el aconecimientto singular en la línea general de la decadencia del Imperio. El verdadero Waterloo no está ni en lo que ve Fabrice, ni en lo que ve el emperador, ni en lo que ve el historiador; no es un objeto determinable; es lo que *acaece* en los confines de todas las perspectivas y del que todas derivan.[6] El historiador y el filósofo buscan una definición objetiva de la clase o la nación: la nación ¿se funda en la lengua común o en las concepciones de la vida? La clase ¿se funda en la cifra de los ingresos o en la posición en el circuito de la producción? Sabemos que, de hecho, ninguno de estos criterios permite reconocer si un individuo pertenece a una nación o a una clase. En todas las revoluciones, hay privilegiados que se unen a la clase revolucionaria y oprimidos que se consagran a los privilegiados. Y cada nación tiene sus traidores. Es que la nación o la clase no son ni fatalidades que sujetan al individuo desde el exterior, ni tampoco valores que éste plantearía desde el interior. Son modos de coexistencia que lo solicitan. En período de calma, la nación y la clase están ahí como *estímulos* a los que no dirijo más que respuestas distraídas o confusas, son latentes. Una situación revolucionaria o una situación de peligro nacional transforman en toma de posición consciente las relaciones preconscientes con la clase y con la nación que hasta entonces sólo eran vividas, el empeño tácito pasa a ser explícito. Pero se revela a sí misma como anterior a la decisión.

El problema de la modalidad existencial de lo social empalma aquí con todos los problemas de la trascendencia. Que se trate de mi cuerpo, del mundo natural, del pasado, del nacimiento o de la muerte, la cuestión estriba siempre en saber cómo puedo estar abierto a unos fenómenos que me sobrepasan y que, no obstante, nada más existen en la medida en que los recojo y vivo, *cómo la presencia a mí mismo (Urpräsenz), que me define y condiciona toda presencia ajena, es al mismo tiempo des-presentación (Entegegenwärtigung)* [7] y me arroja fuera de mí. El idealismo, al

6. Quedaría, pues, por escribir una historia en presente. Es lo que. por ejemplo, ha hecho Jules Romains en *Verdun*. Naturalmente, si el pensamiento objetivo es incapaz de agotar una situación histórica presente, no hay que concluir de ello que tengamos que vivir la historia con los ojos cerrados, como una aventura individual, negarnos a toda puesta en perspectiva y arrojarnos en la acción sin un hilo conductor. Fabrice no da con Waterloo, pero el reportero está ya más próximo del acontecimiento. El espíritu de aventura nos aleja aún más del mismo que el pensamiento objetivo. Hay un pensamiento en contacto con el acontecimiento que busca su estructura secreta. Una revolución, si va de verdad en el sentido de la historia, puede pensarse a la par que vivirse.

7. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, III (inédito).

hacer el exterior inmanente en mí, el realismo, al someterme a una acción causal, falsifican las relaciones de motivación que existen entre el exterior y el interior y vuelven incomprensible esta relación. Nuestro pasado individual, por ejemplo, no puede sernos dado ni por la supervivencia efectiva de los estados de consciencia o los vestigios cerebrales, ni por una consciencia del pasado que lo constituiría y lo alcanzaría inmediatamente: en ambos casos, nos faltaría el sentido del pasado, puesto que el pasado nos sería, propiamente hablando, presente. Si el pasado tiene que ser para nosotros, no puede ser más que en una presencia ambigua, anteriormente a toda evocación expresa, como un campo al que tenemos apertura. Es necesario que exista para nosotros justamente cuando no pensamos en él y que todas nuestras evocaciones estén tomadas de esta masa opaca. Igualmente, si yo no tuviese el mundo más que como suma de cosas y la cosa como suma de propiedades, no poseería certezas, sino solamente probabilidades, no realidad irrecusable, sino solamente verdades condicionadas. Si el pasado y el mundo existen, es necesario que posean una inmanencia de principio —no pueden ser más que aquello que veo tras de mí y alrededor mío—, y una trascendencia de hecho —existen en mi vida antes de aparecer como objetos de mis actos expresos. Asimismo también, mi nacimiento y mi muerte no pueden ser para mí objetos de pensamiento. Instalado en la vida, adosado a mi naturaleza pensante, clavado en este campo trascendental abierto desde mi primera percepción y en que toda ausencia no es más que el reverso de una presencia, todo silencio una modalidad del ser sonoro, tengo una especie de ubicuidad y eternidad de principio, me siento consagrado a un flujo de vida inagotable del que no puedo pensar ni el comienzo ni el final, puesto que soy yo viviente quien los pienso, y que, de este modo, mi vida siempre se precede y sobrevive. No obstante, esta misma naturaleza pensante, que me satura de ser, me abre el mundo a través de una perspectiva, recibo con ella el sentimiento de mi contingencia, la angustia de ser superado, de modo que, si no pienso mi muerte, vivo en una atmósfera de muerte en general, hay como una esencia de la muerte que siempre está en el horizonte de mis pensamientos. En fin, como el instante de mi muerte es para mí un futuro inaccesible, estoy muy seguro de nunca vivir la presencia del otro a sí mismo. Y no obstante, cada otro existe para mí a título de estilo o medio de coexistencia irrecusable, y mi vida tiene una atmósfera social como tiene un sabor mortal.

Con el mundo natural y el mundo social, hemos descubierto el verdadero trascendental, que no es el conjunto de las operaciones constitutivas por las que un mundo trasparente, sin sombras ni opacidad, se exhibiría delante de un espectador imparcial, sino la vida ambigua en donde se constituye el *Ursprung* de las trascendencias, que, por una contradicción fundamental,

me pone en comunicación con ellas y sobre este transfondo posibilita el conocimiento.[8] Tal vez se diga que una contradicción no puede situarse en el centro de la filosofía y que todas nuestras descripciones, al no ser en definitiva pensables, nada significan en absoluto. La objeción sería válida si nos limitásemos a encontrar bajo el nombre de fenómeno o de campo fenomenal un sustrato de experiencias prelógicas o mágicas. En tal caso, en efecto, habría que escoger entre o creer en las descripciones y renunciar a pensar, o saber lo que uno dice y renunciar a las descripciones. Es necesario que estas descripciones sean, para nosotros, la ocasión de definir una comprehensión y una reflexión más radical que el pensamiento objetivo. A la fenomenología entendida como descripción directa hay que añadir una fenomenología de la fenomenología. Tenemos que volver al *cogito* para buscar en él un Logos más fundamental que el del pensamiento objetivo, que le dé su derecho relativo y, al mismo tiempo, lo ponga en su sitio. En el plano del ser, nunca se comprenderá el que el sujeto sea a la vez naturante y naturado, infinito y finito. Pero si encontramos de nuevo el tiempo bajo el sujeto, y si vinculamos a la paradoja del tiempo las del cuerpo, del mundo, de la cosa y del otro, comprenderemos que, más allá, nada hay por comprender.

8. Husserl en su última filosofía admite que toda reflexión debe empezar por volver a la descripción del mundo vivido (*Lebenswelt*). Pero añade que por una segunda «reducción», las estructuras del mundo vivido deben, a su vez, volver a situarse en el flujo transcendental de una constitución universal en donde todas las oscuridades del mundo se aclararían. Resulta manifiesto, no obstante, que una de dos: o la constitución hace al mundo transparente, y luego no se ve por qué la reflexión tendría que pasar por el mundo vivido; o ésta retiene algo del mismo y es ella la que jamás despoja al mundo de su opacidad. Es en esta segunda dirección que va cada vez más el pensamiento de Husserl a través de buen número de reminiscencias del período logicista —como vemos cuando hace de la racionalidad un problema, cuando admite significaciones que sean en último análisis «fluyentes» (*Erfahrung und Urteil*, p. 428), cuando funda el conocimiento en una *dóxa* orginaria.

Tercera parte

EL SER-PARA-SÍ Y EL SER-DEL-MUNDO

I. El «Cogito»

Pienso en el *Cogito* cartesiano, quiero acabar este trabajo, siento el frescor del papel bajo mi mano, percibo los árboles del paseo a través de la ventana. Mi vida se precipita a cada momento en cosas trascendentes, ocurre enteramente al exterior. El *Cogito* es o bien este pensamiento que se formó hace tres siglos en el espíritu de Descartes, o bien el sentido de los textos que nos legó, o una verdad eterna que transparece a través de ellos; de todos modos es un ser cultural al que más que abarcarlo, tiende mi pensamiento, como mi cuerpo en un medio familiar se orienta y anda entre los objetos sin que yo necesite representármelos expresamente. Este libro empezado no es cierta combinación de ideas, constituye para mí una situación abierta cuya fórmula compleja no sabría dar y en donde me debato ciegamente hasta que, como por milagro, los pensamientos y las palabras se organizan como por sí mismos. A mayor abundamiento, los seres sensibles que me rodean, el papel bajo mi mano, los árboles bajo mis ojos, no me confían su secreto; mi consciencia se rehúye y se ignora en ellos. Tal es la situación inicial de la que el realismo quiere dar razón afirmando su trascendencia efectiva y la existencia en sí del mundo y las ideas.

No obstante, no se trata de dar razón al realismo, ni mucho menos, y existe una verdad definitiva en el retorno cartesiano de las cosas o de las ideas al yo. La experiencia de las cosas trascendentes no es posible más que si soy portador y encuentro en mí mismo su proyecto. Cuando digo que las cosas son trascendentes, significa que no las poseo, que no las rodeo, son trascendentes en la medida en que ignoro lo que son y en que afirmo ciegamente su existencia desnuda. Ahora bien, ¿qué sentido puede tener afirmar la existencia de no sé qué? Si alguna verdad puede haber en esta afirmación, es que entreveo la naturaleza o la esencia que ésta concierne, es que, por ejemplo, mi visión del árbol como éxtasis mudo de una cosa individual envuelve ya un cierto pensamiento de ver y cierto pensamiento del árbol; es que, finalmente, no reencuentro el árbol, no estoy simplemente confrontado con él, y que encuentro en este existente que se halla frente a mí cierta naturaleza cuya noción formo activamente. Si encuentro cosas a mi alrededor, no puede ser porque ellas estén efectivamente ahí, puesto que, por hipótesis, nada sé de esta existencia de hecho. Si soy capaz de reconocerla, será

que el contacto efectivo de la cosa despierta en mí una ciencia primordial de todas las cosas y que mis percepciones finitas y determinadas son las manifestaciones parciales de un poder de conocimiento que es coextensivo con el mundo y que lo despliega de un cabo al otro. Si imaginamos un espacio en sí, con el que el sujeto perceptor coincidiese, por ejemplo si imagino que mi mano percibe la distancia de dos puntos asumiéndola, ¿cómo el ángulo que forman mis dedos y que es característico de esta distancia podría ser evaluado, si no estuviese como de nuevo trazado interiormente por un poder que no reside ni en un objeto ni en el otro, y que por eso mismo resulta capaz de conocer o, mejor, efectuar su relación? Si queremos que la «sensación de mi pulgar» y la de mi índice sean cuando menos los «signos» de la distancia, ¿cómo estas sensaciones tendrían en ellas algo con que significar la relación de los puntos en el espacio, si no se situasen ya en un trayecto que va de uno al otro, y si este trayecto no sólo fuese, a su vez, recorrido por mis dedos cuando se abren, sino que en su designio inteligible mi pensamiento apuntara al mismo? «¿Cómo podría el espíritu conocer el sentido de un signo que no ha constituido él mismo como signo?»[1] A la imagen del conocimiento que obteníamos al describir el sujeto situado en su mundo, es necesario, al parecer, sustituirla por una segunda, según la cual el sujeto construye o constituye este mundo, y esta imagen es más auténtica que aquélla, puesto que el comercio del sujeto con las cosas de su alrededor no es posible más que si, primero, él las ha hecho existir para sí, las dispone a su alrededor, y las saca de su propio fondo. Lo mismo ocurre, a mayor abundamiento, en los actos de pensamiento espontáneo. El *Cogito* cartesiano, que forma el tema de mis reflexiones, está siempre más allá de lo que yo actualmente me represento, tiene un horizonte de sentido, hecho de una serie de pensamientos que se me han ocurrido mientras leía a Descartes y que ahora no están presentes, y de otros pensamientos que presiento, que podría tener y que nunca he desarrollado. Pero si basta que se pronuncien delante de mí estas tres sílabas para que inmediatamente me oriente hacia un cierto orden de ideas, es que de alguna manera todas las explicitaciones posibles me están simultáneamente presentes. «Quien quiera limitar la luz espiritual a la actualidad representada, tropezará siempre con el problema socrático: "¿Cómo te las arreglarás para buscar aquello cuya naturaleza ignoras absolutamente? ¿Cuál es, entre las cosas que no conoces, la que te propondrás buscar?" (*Menon*, 80,D).»[2] Un pensamiento verdaderamente sobrepasado por sus objetos vería pulular a éstos bajo sus pasos sin ser nunca capaz de captar sus relaciones y penetrar su verdad. Soy yo

1. Lachièze-Rey, *Réflexions sur l'activité spirituelle constituante*, p. 134.
2. Lachièze-Rey, *L'Idéalisme kantien*, pp. 17-18.

quien reconstituye el *Cogito* histórico, yo quien leo el texto de Descartes, yo quien reconozco en el mismo una verdad imperecedera, y, en definitiva, el *Cogito* cartesiano nada más tiene sentido para mi propio *Cogito*, nada pensaría yo al respecto, si no tuviese en mí mismo todo cuanto es necesario para inventarlo. Soy yo quien asigna a mi pensamiento, como objetivo, el continuar el movimiento del *Cogito*, yo quien verifica a cada momento la orientación de mi pensamiento hacia este objetivo; es, pues, necesario que mi pensamiento se preceda en él a sí mismo y que haya ya encontrado lo que busca, de otro modo no lo buscaría. Hay que definirlo por este extraño poder que tiene de anticiparse y lanzarse a sí mismo, de encontrarse en todas partes como en casa, en una palabra por su autonomía. Si el pensamiento no pusiera en las cosas lo que en ellas encontrará luego, carecería de presa en las cosas, no las pensaría, sería una «ilusión de pensamiento».[3] Una percepción sensible o un razonamiento no pueden ser unos hechos que se producen en mí y que yo constato. Cuando, después, los considero, se distribuyen y se dispersan cada uno en su lugar. Pero esto no es más que la estela del razonamiento y de la percepción que, tomados en su actualidad, tenían que abarcar, so pena de dislocarse, todo cuanto era necesario para su realización y, en consecuencia, estar presentes a sí mismos sin distancia, en una intención indivisa. Todo pensamiento de algo es al mismo tiempo consciencia de sí, de otro modo no podría tener objeto. A la raíz de todas nuestras experiencias y nuestras reflexiones, encontramos, pues, un ser que se reconoce a sí mismo inmediatamente, porque es su saber de sí y de todas las cosas, y conoce su propia existencia, no por constatación y como un hecho dado, o por inferencia a partir de una idea de sí mismo, sino por contacto directo con ella. La consciencia de sí es el ser mismo del espíritu en ejercicio. Es necesario que el acto por el que tengo consciencia de algo sea captado en el instante en que se consuma, sin lo cual se rompería. Siendo así, no se concibe que pueda ser desencadenado o provocado por nada de nada, es necesario que sea *causa sui*.[4] Volver con Descartes de las cosas al pensamiento de las cosas, es o bien reducir la experiencia a una suma de acontecimientos psicológicos, de los que el Yo no sería más que el nombre común o la causa hipotética, mas entonces no se ve cómo mi existencia podría ser más cierta que la de ninguna cosa, puesto que no es más inmediata, salvo en un instante incaptable; o bien reconocer, más acá de los acontecimientos, un campo y un sistema de pensamientos que no esté sujeto ni al tiempo ni a limitación ninguna, un modo de existencia que nada deba al acontecimiento y que sea la existencia como consciencia, un acto es-

3. *Id.*, p. 25.
4. *Id.*, p. 55.

piritual que capte a distancia y contraiga en sí mismo todo cuanto enfocare, un «yo pienso» que sea por sí mismo y sin adición suplementaria ninguna un «yo soy».[5] «La doctrina cartesiana del *Cogito* tenía que conducir lógicamente, pues, a la afirmación de la intemporalidad del espíritu y a la admisión de una consciencia de lo eterno: *experimur nos aeternos esse.*»[6] La eternidad entendida como el poder de abarcar y anticipar los desenvolvimientos temporales en una sola intención sería la definición misma de la subjetividad.[7]

Antes de poner en tela de juicio esta interpretación eternitaria del *Cogito*, veamos sus consecuencias, que harán aparecer la necesidad de una rectificación. Si el *Cogito* me revela un nuevo modo de existencia que nada deba al tiempo, si me descubro como el constituyente universal de todo ser que me sea accesible, y como un campo trascendental sin repliegues y sin exterior, no hay que decir solamente que mi espíritu «cuando se trata de la forma de todos los objetos de los sentidos (...) es el Dios de Spinoza»[8] —puesto que la distinción de la forma y la materia no puede recibir ya un valor último, y no se ve cómo el espíritu, reflexionando sobre sí mismo, podría, en último análisis, hallar ningún sentido en la noción de receptividad y pensarse válidamente como afectado; si es él el que se piensa como afectado, no se piensa como afectado, puesto que de nuevo afirma su actividad en el momento en que parece restringirla; si es él quien se sitúa en el mundo, no está en él, y la autopro-posición es una ilusión. Hay que decir, pues, sin ninguna restricción, que mi espíritu es Dios. No vemos cómo Lachiéze-Rey, por ejemplo, podría evitar esta consecuencia. «Si he cesado de pensar y si me pongo a pensar de nuevo, vuelvo a vivir, reconstituyo, en su indivisibilidad y situándome de nuevo en la fuente de la que emana, el movimiento que prolongo (...) Así, cada vez que piensa, el sujeto toma su punto de apoyo en sí mismo, se sitúa, más allá y detrás de sus diversas representaciones, en esta unidad que, principio de todo reconocimiento, no tiene por qué ser reconocida, y vuelve a ser el absoluto porque lo es eternamente.»[9] Pero ¿cómo podría haber varios absolutos? ¿Cómo, primero, podría reconocer yo nunca a otros Yo? Si la única experiencia del sujeto es la que obtengo coincidiendo con él, si el espíritu escapa por definición al «espectador ajeno» y no puede ser reconocido más que interiormente, mi *Cogito* es por principio único, no es «participable» por otro. ¿Se dirá que es «transferible» a los de-

5. *Id.*, p. 184.
6. *Id.*, pp. 17-18.
7. LACHIÈZE-REY, *Le Moi, le Monde et Dieu*, p. 68.
8. KANT, *Uebergang*, Adickes, p. 756, citado por LACHIÈZE-REY, *L'Idéalisme kantien*, p. 464.
9. LACHIÈZE-REY, *Réflexions sur l'activité spirituelle constituante*, página 145.

más?[10] Pero ¿cómo podría jamás motivarse una tal transferencia? ¿Qué espectáculo podrá jamás inducirme válidamente a proponer fuera de mí mismo este modo de existencia cuyo sentido exige que se capte interiormente? Si no aprendo a reconocer en mí mismo la conexión del para-sí y del en-sí, ninguno de estos mecanismos, que son los demás cuerpos, podrá nunca animarse; si no tengo exterior, los demás no tienen interior. La pluralidad de las consciencias es imposible, si yo tengo consciencia absoluta de mí mismo. Tras lo absoluto de mi pensamiento, es incluso imposible acertar un absoluto divino. El contacto de mi pensamiento consigo mismo, si es perfecto, me cierra en mí mismo y me impide el sentirme nunca sobrepasado, no hay apertura o «aspiración»[11] a Otro para este Yo que construye la totalidad del ser y su propia presencia en el mundo, que se define por la «posesión de sí»[12] y que nunca halla al exterior más que lo que en él puso. Este yo bien cerrado no es ya un yo finito. «No hay... consciencia del universo más que gracias a la consciencia previa de la organización, en el sentido activo del término, y por consiguiente, en último análisis, más que por una comunión interior con la operación misma de la divinidad.»[13] Es finalmente con Dios que me hace coincidir el *Cogito*. Si la estructura inteligible e identificable de mi experiencia, cuando la reconozco en el *Cogito*, me hace salir del acontecimiento y me establece en la eternidad, me libera, al mismo tiempo, de todas las limitaciones y de este acontecimiento que es mi existencia privada; y las mismas razones que obligan a pasar del acontecimiento al acto, de los pensamientos al Yo, obligan a pasar de la multiplicidad de los Yo a una consciencia constituyente solitaria y me prohíben, para salvar *in extremis* la finitud del sujeto, definirlo como «mónada».[14] La consciencia constituyente es, por principio, única y universal. Si se quiere sostener que ella no constituye en cada uno de nosotros más que un microcosmos, si se guarda para el *Cogito* el sentido de una «vivencia existencial»,[15] si éste me revela, no la transparencia absoluta de un pensamiento que se posee por entero, sino el acto ciego por el que recojo mi destino de naturaleza pensante y lo continúo, es una filosofía diferente, una filosofía que no nos hace *salir* del tiempo. Constatamos aquí la necesidad de encontrar un camino entre la eternidad y el tiempo fragmentado del empirismo y proseguir la interpretación del *Cogito* y la del tiempo. Reconocimos de una vez por todas que nuestras relaciones con las cosas no pueden ser relaciones externas, ni nuestra consciencia de nosotros

10. LACHIÈZE-REY, *L'Idéalisme kantien*, p. 477.
11. *Id.*, p. 477; *Le Moi, le Monde et Dieu*, p. 83.
12. LACHIÈZE-REY, *L'Idéalisme kantien*, p. 472.
13. LACHIÈZE-REY, *Le Moi, le Monde et Dieu*, p. 33.
14. Como hace P. LACHIÈZE-REY, *Le Moi, le Monde et Dieu*, pp. 69-70.
15. *Id.*, p. 72.

mismos la simple notación de unos acontecimientos psíquicos. No percibimos un mundo más que si, antes de ser unos hechos constatados, este mundo y esta percepción, son pensamientos nuestros. Queda por comprender exactamente la pertenencia del mundo al sujeto y del sujeto a sí mismo, esta *cogitatio* que hace posible la experiencia, nuestra presa en las cosas y en nuestros «estados de consciencia». Veremos que esta pertenencia no es indiferente al acontecimiento y al tiempo, que es más bien el modo fundamental del acontecimiento y de la *Geschichte*, cuyos acontecimientos objetivos e impersonales son formas derivadas, y que el recurso a la eternidad sólo lo convierte en necesario una concepción objetiva del tiempo.

Es, pues, indudable que yo pienso. No estoy seguro de que haya aquí un cenicero o una pipa, pero estoy seguro de que pienso que veo un cenicero o una pipa. ¿Es tan fácil como se cree disociar estas dos afirmaciones y mantener, fuera de todo juicio referente a la cosa vista, la evidencia de mi «pensamiento de ver»? Es, por el contrario, imposible. La percepción es justamente este tipo de acto en el que ni podría ser cuestión de poner aparte el acto mismo y el término al que éste remite. La percepción y lo percibido tienen necesariamente la misma modalidad existencial, pues no puede separarse de la percepción la consciencia que ésta tiene o, mejor, es, de captar la cosa misma. No puede tratarse de mantener la certeza de la percepción recusando la de la cosa percibida. Si veo un cenicero *en el sentido pleno del vocablo ver*, es necesario que haya ahí un cenicero, y yo no puedo reprimir esta afirmación. Ver es ver algo. Ver rojo, es ver rojo existente en acto. No puede reducirse la visión a la simple presunción de ver, más que si nos la representamos como la contemplación de un *quale* flotante y sin anclaje. Pero si, como más arriba dijimos, la misma cualidad, en su textura específica, es la sugestión que se nos hace, y a la que respondemos en cuanto tenemos unos campos sensoriales, de cierta manera de existir, y si la percepción de un color dotado de una estructura definida —color superficial o región coloreada—, en un lugar o a una distancia precisos o vagos, supone nuestra apertura a una realidad o a un mundo, ¿cómo podríamos disociar la certeza de nuestra existencia perceptora de su *partenaire* exterior? Es esencial para mi visión el que se refiera, no solamente a un supuesto visible, sino también a un ser actualmente visto. Recíprocamente, si tengo una duda sobre la presencia de la cosa, esta duda se refiere a la visión misma; si no hay ahí rojo o azul, digo que no lo he *visto verdaderamente*, admito que en ningún momento se ha producido esta adecuación de mis intenciones visuales y de lo visible que es la visión en acto. Así, pues, una de dos: o no tengo ninguna certeza respecto de las cosas, pero luego no puedo estar tampoco seguro de mi propia percepción, tomada como simple pensamiento, dado que, aun así, envuelve la afirmación de

una cosa; o capto con certeza mi pensamiento, lo que supone, no obstante, que asumo de rebote las existencias a las que éste apunta. Cuando Descartes nos dice que la existencia de las cosas visibles es dudosa, pero que nuestra visión, considerada como simple pensamiento de ver, no lo es, afirma algo insostenible. En efecto, el pensamiento de ver puede tener dos sentidos. Puede entenderse, primero, en el sentido restrictivo de visión pretendida o «impresión de ver»; en este caso, no tenemos con ella más que la certeza de un posible o un probable, y el «pensamiento de ver» implica que hayamos tenido, en ciertos casos, la experiencia de una visión auténtica o efectiva, a la que se asemeja el pensamiento de ver, y en la que, esta vez, estuvo envuelta la certeza de la cosa. La certeza de una posibilidad no es más que la posibilidad de una certeza, el pensamiento de ver no es más que una visión en idea, y no la tendríamos si no tuviésemos la visión en realidad. Ahora podemos entender por el «pensamiento de ver» la consciencia que tendríamos de nuestro poder constituyente. Sea lo que sea de nuestras percepciones empíricas, que pueden ser verdaderas o falsas, estas percepciones no serían posibles más que si están habitadas por un espíritu capaz de reconocer, identificar y mantener delante de nosotros su objeto intencional. Pero si este poder constituyente no es un mito, si verdaderamente la percepción es la simple prolongación de un dinamismo interior con el que puedo coincidir, la certeza que tengo de las premisas trascendentales del mundo tiene que extenderse hasta el mismo mundo, y, al ser mi visión, de parte a parte, pensamiento de ver, la cosa vista en ella misma es lo que de la misma pienso, y el idealismo trascendental es un realismo absoluto. Sería contradictorio afirmar a la vez[16] que el mundo es constituido por mí y que, de esta operación constitutiva, no puedo captar más que el bosquejo y las estructuras esenciales; es necesario que yo vea aparecer el mundo existente —no sólo el mundo en idea— al término del trabajo constitutivo, sin lo cual no tendré más que una constitución abstracta y no una consciencia concreta del mundo. Así, tómese en el sentido que se quiera, el «pensamiento de ver» nada más es cierto si la visión efectiva también lo es. Cuando Descartes nos dice que la sensación, reducida a sí misma, es siempre verdadera, y que el error se introduce por la interpretación trascendente que el juicio da de la misma, hace una distinción ilusoria: tan difícil es para mí saber que he sentido algo como saber si hay aquí algo, y

16. Como hace, por ejemplo, Husserl cuando admite que toda reducción transcendental es, al mismo tiempo, una reducción eidética. La necesidad de pasar por las esencias, la opacidad definitiva de las existencias, no pueden tomarse como hechos que se dan por supuestos, contribuyen a determinar el sentido del *Cogito* y de la subjetividad última. No soy un pensamiento constituyente y mi Yo pienso no es un Yo soy, si no puedo igualar con el pensamiento la riqueza concreta del mundo y resorber la facticidad.

el histérico siente, pero no conoce lo que siente, como percibe objetos exteriores sin darse cuenta de esta percepción. Cuando, al contrario, estoy seguro de haber sentido, la certeza de una cosa exterior está envuelta en la manera como la sensación se articula y se desenvuelve delante de mí: es un dolor *de pierna* o es algo *rojo* y, por ejemplo, rojo opaco en un solo plano, o, por el contrario, una atmósfera rojiza en tres dimensiones. La «interpretación» que doy de mis sensaciones tiene que estar motivada, y no puede estarlo más que por medio de la estructura de estas sensaciones, hasta el punto de que puede indiferentemente decirse que no hay interpretación trascendente, no hay juicio que no brote de la configuración de los fenómenos; y que no hay esfera de la inmanencia, no hay un dominio en el que mi consciencia esté en casa y a salvo de todo riesgo de error. Los actos del Yo son de índole tal que se rebasan a sí mismos y no hay intimidad de la consciencia. La consciencia es trascendencia de parte en parte, no trascendencia soportada —ya dijimos que una trascendencia tal sería el paro de la consciencia—, sino trascendencia activa. La consciencia que de ver o sentir tengo, no es la notación pasiva de un acontecimiento psíquico cerrado en sí mismo, y que me dejaría incierto en lo que a la realidad de la cosa vista o sentida se refiere; tampoco es el despliegue de un poder constituyente que contendría en sí mismo, de modo eminente y eterno, toda visión o sensación posible y se uniría al objeto sin tener que abandonarse; es la efectuación de la visión. Me aseguro de que veo viendo eso o aquello, o cuando menos despertando a mi alrededor un contorno visual, un mundo visible, sólo atestiguado, finalmente, por la visión de una cosa particular. La visión es una acción, eso es, no una operación eterna —la expresión es contradictoria—, sino una operación que da más de lo prometido, que siempre rebasa sus premisas y que sólo está interiormente preparada por mi apertura primordial a un campo de trascendencias, eso es, a un éxtasis. La visión se alcanza a sí misma y se reúne en la cosa vista. Le es esencial el captar y, de no hacerlo, no sería visión de nada; pero le es esencial el captarse en una especie de ambigüedad y oscuridad, porque no se posee y se escapa, por el contrario, en la cosa vista. Lo que descubro y reconozco por el *Cogito*, no es la inmanencia psicológica, la inherencia de todos los fenómenos en unos «estados de consciencia privados», el contacto ciego de la sensación consigo misma —no es siquiera la inmanencia trascendental, la pertenencia de todos los fenómenos a una consciencia constituyente, la posesión del pensamiento claro por sí mismo—, es el movimiento profundo de trascendencia que es mi ser mismo, el contacto simultáneo con mi ser y con el ser del mundo.

No obstante, ¿no será el caso de la percepción un caso particular? Me abre a un mundo, sólo puede hacerlo rebasándome y rebasándose, es necesario que la «síntesis» perceptiva sea ina-

cabada, no puede ofrecerme una «realidad» más que exponiéndose al riesgo del error, es absolutamente necesario que la cosa, si ha de ser una cosa, tenga para mí unos lados ocultos, y es por eso que la distinción de la apariencia y de la realidad tiene su lugar en la «síntesis» perceptiva. Por el contrario, la consciencia, reasume, al parecer, sus derechos y la plena posesión de sí misma, si considero mi consciencia de los «hechos psíquicos». Por ejemplo, el amor y la voluntad son operaciones interiores; se fabrican sus objetos, y se comprende que, al hacerlo, puedan desviarse de lo real y, en este sentido, engañarnos, pero parece imposible que nos engañen acerca de sí mismas: a partir del momento en que siento el amor, la alegría, la tristeza, es verdad que amo, que estoy triste o alegre, aun cuando el objeto no tenga, de hecho —eso es, para los demás o para mí mismo en otro momento— el valor que ahora le atribuyo. La apariencia es realidad en mí, el ser de la consciencia estriba en aparecerse. ¿Qué es querer, sino tener consciencia de un objeto como válido (o como válido precisamente en cuanto no es válido, en el caso de la voluntad perversa); qué es amar, sino tener consciencia de un objeto como amable? Y dado que la consciencia de un objeto envuelve necesariamente un saber de sí misma, sin lo cual escaparía y ni siquiera captaría su objeto, querer y saber que uno quiere, amar y saber que uno ama no son más que un solo acto, el amor es consciente de amar, la voluntad consciencia de querer. Un amor o una voluntad que no tuviese consciencia de sí sería un amor que no ama, voluntad que no quiere, tal como un pensamiento inconsciente sería un pensamiento que no piensa. La voluntad o el amor serían los mismos, tanto si su objeto es ficticio como real, y considerados sin referencia al objeto al que de hecho remiten, constituirían una esfera de certeza absoluta en la que la verdad no puede escapársenos. Todo sería verdad en la consciencia. Nunca habría ilusión más que respecto del objeto externo. Un sentimiento considerado en sí mismo, sería siempre verdad, por el hecho de ser sentido. No obstante, enfoquemos la cuestión de más cerca.

Primero, está claro que podemos distinguir en nosotros mismos unos sentimientos «verdadero» y unos sentimientos «falsos», que todo cuanto es sentido por nosotros en nosotros mismos no, por ello, se encuentra igualmente situado en un único plano de existencia o plano verdadero, y que se dan grados de realidad en nosotros como hay fuera de nosotros «reflejos», «fantasmas» y «cosas». Al lado del amor verdadero, hay un amor falso o ilusorio. Este último caso tiene que distinguirse de los errores de interpretación y de aquellos en los que, de mala fe, di el nombre de amor a unas emociones que no lo merecían. Ya que, entonces, nunca hubo siquiera un atisbo de amor, nunca creí ni un solo instante en que mi vida estuviera empeñada en este sentimiento, evité solapadamente el plantear la cuestión para

evitar la respuesta que ya sabía, mi «amor» no era más que complacencia o mala fe. Por el contrario, en el amor falso o ilusorio, me he unido en voluntad a la persona amada, ésta fue por un tiempo verdaderamente el mediador de mis relaciones con el mundo, cuando decía que la amaba, yo no «interpretaba», mi vida estaba en verdad empeñada en una forma que, como una melodía, exigía una continuación. Verdad es que, luego de la desilusión (luego de la revelación de mi ilusión *acerca de mí mismo*), y cuando quiera comprender lo que me ha ocurrido, encontraré bajo este amor supuesto *algo diferente* del amor: la semejanza de la mujer «amada» y de otra persona, el aburrimiento, la costumbre, una comunidad de intereses o de convicción, y es precisamente esto lo que me permitirá hablar de ilusión. Lo que yo amaba eran unas *cualidades* (esta sonrisa, que se parece a otra, esta belleza que se impone como un hecho, esta juventud de los gestos y la conducta), y no la manera de existir singular que es la persona misma. Y, correlativamente, yo no estaba enteramente preso, ciertas regiones de mi vida pasada y de mi vida futura escapaban a la invasión, guardaba en mí, reservados para otras cosas, una serie de lugares. Entonces, se replicará, o yo no lo sabía, y en tal caso no se trata de un amor ilusorio, se trata de un amor verdadero que se apaga, o lo sabía, y en este caso nunca existió amor, ni siquiera «falso». Pero no es ni una cosa ni otra. No puede decirse que este amor, mientras existió, haya sido indiscernible de un verdadero amor y que se haya vuelto un «falso amor» cuando lo he desechado. No puede decirse que una crisis mística a los quince años carezca de por sí de sentido y *se vuelva*, según que la valorice libremente en la continuación de mi vida, un incidente de pubertad o un primer signo de una vocación religiosa. Incluso si construyo toda mi vida sobre un incidente de pubertad, este incidente preserva su carácter contingente, y es toda mi vida la que es «falsa». En la crisis mística, tal como la he vivido, hay que encontrar algún rasgo que distinga la vocación del incidente: en el primer caso, la actitud mística se inserta en mi relación fundamental con el mundo y con el otro; en el segundo, es, al interior del sujeto, un comportamiento impersonal y sin necesidad interna, «la pubertad». Asimismo, el amor verdadero convoca todos los recursos del sujeto y lo interesa por entero, el falso amor no concierne más que a uno de sus personajes, «al hombre de cuarenta años», si se trata de un amor tardío; al «aventurero», si se trata de un amor exótico; al «viudo» si el falso amor es vehiculado por un recuerdo; al «niño», si es llevado por el recuerdo de la madre. Un verdadero amor se termina cuando yo cambio o cuando la persona amada ha cambiado; un amor falso se revela falso cuando vuelvo en mí. La diferencia es intrínseca. Pero como afecta al lugar del sentimiento en mi ser-del-mundo total, como el falso amor interesa al personaje que creo ser en el momento en que

lo vivo, y como, para discernir la falsedad, tendría necesidad de un conocimiento de mí mismo que no obtendré, precisamente, más que por la desilusión, la ambigüedad permanece y es por ello que es posible la ilusión. Consideremos aún el ejemplo del histérico. Nada cuesta tratarlo como un simulador, pero es a sí mismo a quien, ante todo, él engaña, y esta plasticidad plantea nuevamente el problema que se quiere evitar: ¿cómo el histérico puede no sentir lo que siente y sentir lo que no siente? No *finge* el dolor, la tristeza y la ira, y no obstante sus «dolores», sus «tristezas», sus «iras», se distinguen de un dolor, una tristeza y una ira «reales» por cuanto él no está enteramente en ellas; en el centro de sí mismo, subsiste una zona de calma. Los sentimientos ilusorios o imaginarios son, sí, vividos, pero, por así decir, con la periferia de nosotros mismos.[17] El niño y bastantes hombres están dominados por unos «valores de situación» que les ocultan sus sentimientos efectivos: contentos porque les hacen un regalo, tristes porque asisten a un entierro, alegres o tristes según el paisaje, y, más acá de estos sentimientos, indiferentes y vacíos. «Sí, sentimos el sentimiento, pero de una manera inauténtica. Es como la sombra de un sentimiento auténtico.» Nuestra actitud natural no es la de experimentar nuestros propios sentimientos o de adherirnos a nuestros propios placeres, sino de vivir según las categorías sentimentales del medio contextual. «La muchacha amada no proyecta sus sentimientos en Isolda o Julieta, experimenta los sentimientos de estos fantasmas poéticos y los introduce subrepticiamente en su vida. Es más tarde, quizá, que un sentimiento personal y auténtico romperá la trama de los fantasmas sentimentales.»[18] Pero mientras no haya nacido este sentimiento, la muchacha no dispone de ningún medio para descubrir lo que hay de ilusorio y literario en su amor. Es la verdad de sus sentimientos futuros lo que hará aparecer la falsedad de sus sentimientos presentes; éstos son pues vividos, la muchacha se «irrealiza»[19] en ellos como el actor en su papel, y tenemos aquí, no unas representaciones o unas ideas que desencadenarían unas emociones reales, sino unas emociones ficticias y unos sentimientos imaginarios. Así, no nos poseemos en cada momento en toda nuestra realidad, y uno tiene el derecho a hablar de una percepción interior, de un sentido íntimo, de un «analizador» entre nosotros y nosotros mismos, que, en cada momento, va más o menos lejos en el conocimiento de nuestra vida y de nuestro ser. Lo que queda más acá de la percepción interior, que no impresiona al sentimiento íntimo no es un inconsciente. «Mi vida», mi «ser total», no son, como el «yo profundo» de Bergson, construcciones contestables, sino fenómenos

17. SCHELER, *Idole der Selbsterkenntnis*, pp. 63 ss.
18. *Id.*, pp. 89-95.
19. J. P. SARTRE, *L'Imaginaire*, p. 243.

que se dan con evidencia a la reflexión. No se trata de otra cosa más que de aquello que *hacemos*. Descubro que estoy enamorado. Nada se me había escapado, quizá, de estos hechos que para mí son ahora probatorios: ni este movimiento más vivo de mi presente hacia mi futuro, ni esta emoción que me dejaba sin palabra, ni esta prisa porque llegue el día de una cita. Pero, en fin, yo no los había contado, o, si lo había hecho, no pensaba que se tratase de un sentimiento tan importante, y ahora descubro que no puedo concebir mi vida sin este amor. Volviéndome hacia los días y meses precedentes, constato que mis acciones y pensamientos estaban polarizados, encuentro vestigios de una organización, de una síntesis que *se hacía*. No es posible pretender que haya sabido siempre lo que ahora sé y actualizar en los meses pasados un conocimiento de mí mismo que acabo de adquirir. De una manera general, no es posible negar que queden muchas cosas por aprender acerca de mí mismo, ni plantear de antemano, al centro de mí mismo, un conocimiento de mí en donde esté contenido de antemano todo cuanto sabré de mí mismo más adelante, luego de haber leído libros y atravesado unos acontecimientos que ahora ni sospecho. La idea de una consciencia que sería transparente para sí misma y cuya existencia se reduciría a la consciencia que tiene de existir no es tan diferente de la noción de inconsciente: es, por ambos lados, la misma ilusión retrospectiva, se introduce en mí, a título de objeto explícito, todo cuanto podré aprender, en adelante, acerca de mí mismo. El amor que, a través de mí, proseguía su dialéctica y que acabo de descubrir no es, desde el principio, una cosa oculta en un inconsciente, y tampoco un objeto ante mi consciencia, es el movimiento por el que me he vuelto hacia alguien, la conversión de mis pensamientos y mis conductas; yo no lo ignoraba porque era yo quien vivía unas horas de aburrimiento antes de una cita, y quien me sentía contento cuando se acercaba; era un amor vivido de punta a punta, no era un amor conocido. El enamorado es comparable al soñador. El «contenido latente» y el «sentido sexual» del sueño están presentes al soñador, puesto que es él quien sueña su sueño. Pero, precisamente porque la sexualidad es la atmósfera general del sueño, estos contenidos no están tematizados como sexuales, por falta de un fondo no sexual sobre el que destacarse. Cuando uno se pregunta si el soñador es o no consciente del contenido sexual de su sueño, la pregunta está mal planteada. Si la sexualidad es, como más arriba explicamos, una de las maneras de que disponemos para referirnos al mundo, cuando, tal como ocurre en el sueño, nuestro ser metasexual se eclipsa, ésa está en todas partes y en ninguna parte, es de sí ambigua y no puede especificarse como sexualidad. El incendio que figura en el sueño no es para el soñador una manera de disfrazar bajo un símbolo aceptable una pulsión sexual, es para el hombre despierto que resulta ser un símbolo; en el lenguaje del

sueño, el incendio es el emblema de la pulsión sexual porque el soñador, separado del mundo físico y del contexto riguroso de la vida despierta, no emplea las imágenes más que en razón de su valor afectivo. La significación sexual del sueño no es inconsciente ni tampoco «consciente», porque el sueño no «significa», como la vida despierta, relacionando un orden de hechos a otro, y nos equivocaríamos igualmente haciendo cristalizar la sexualidad en «representaciones inconscientes» y situando al fondo del soñador una consciencia que lo llama por su nombre. Asimismo, para el enamorado que lo vive, el amor no tiene nombre, no es una cosa que pueda cercarse y designarse, no es el mismo amor del que libros y periódicos hablan, porque es la manera como él establece sus relaciones con el mundo, es una significación existencial. El criminal no ve su crimen, el traidor su traición, no porque existan en el fondo de él como representaciones o tendencias inconscientes, sino porque son otros tantos mundos relativamente cerrados, otras tantas situaciones. Si estamos en situación, estamos circundados, no podemos ser transparentes para nosotros mismos, y es necesario que nuestro contacto con nosotros mismos no se haga más que en el equívoco.

Pero ¿no habremos ido más allá de la cuenta? Si la ilusión es algunas veces posible en la consciencia, ¿no lo será siempre? Decíamos que hay sentimientos imaginarios en los que estamos lo suficientemente empeñados para que sean vividos, no lo bastante para que sean auténticos. Pero ¿es que hay compromisos absolutos? ¿No es esencial al compromiso, al empeño, el que deje subsistir la autonomía de quien se empeña, en el sentido de no ser jamás entero, y por ende no se nos quita todo medio de calificar ciertos sentimientos como auténticos? Definir el sujeto por la existencia, eso es, por un movimiento en el que se supera, ¿no es al mismo tiempo reducirlo a la ilusión, puesto que nunca podrá *ser* nada? Por no haber definido en la consciencia la realidad por la apariencia, ¿no habremos cortado los vínculos entre nosotros y nosotros mismos y reducido la consciencia a la condición de simple apariencia de una realidad incaptable? ¿No nos hallamos ante la alternativa de una consciencia absoluta o de una duda interminable? ¿Y no habremos, al rechazar la primera solución, hecho imposible el *Cogito*? La objeción nos hace llegar al punto esencial. No es verdad que mi existencia se posea ni tampoco que sea ajena a sí misma, porque es un acto o un hacer, y que un acto, por definición, es el paso violento de lo que tengo a aquello a lo que apunto, de lo que soy a lo que tengo intención de ser. Puedo efectuar el *Cogito* y tener la seguridad de querer, de amar o creer en serio, a condición de que yo lo quiera, ame o crea primero efectivamente y de que consuma mi propia existencia. De no hacerlo, se extendería por el mundo una duda invisible, pero también en mis propios pensamientos. Me preguntaría sin fin si mis «gustos», mis «voluntades», mis «de-

seos», mis «aventuras», son verdaderamente míos, siempre me parecerían ficticios, irreales y fallidos. Pero esta misma duda, al no ser una duda efectiva, no podría siquiera llegar a la certeza de dudar.[20] No se sale de ahí, no se llega a la «sinceridad» más que previniendo estos escrúpulos y arrojándose con los ojos cerrados en el «hacer». Así, no es *porque* pienso ser que estoy seguro de existir, sino, al contrario, la certeza que tengo de mis pensamientos deriva de su existencia efectiva. Mi amor, mi odio, mi voluntad no son ciertos como simples pensamientos de amar, odiar o querer, sino, al contrario, toda certeza de estos pensamientos proviene de la de los actos de amor, de odio o de voluntad de los que estoy seguro porque los *hago*. Toda percepción interior es inadecuada porque no soy un objeto que pueda ser percibido, porque hago mi realidad y no me capto más que en el acto. «Yo dudo»: no hay otra manera de hacer cesar toda duda respecto de esta proposición de dudar efectivamente, empeñarse en la experiencia de la duda y, así, hacer ser esta duda como certidumbre de dudar. Dudar es siempre dudar de algo, incluso si se «duda de todo». Estoy cierto de dudar porque asumo tal o cual cosa, o incluso toda cosa y mi propia existencia, precisamente como dudosas. Es en mi relación con unas «cosas», que me conozco; la percepción interior viene luego, y no sería posible si no hubiese yo tomado contacto con mi duda viviéndola hasta en su objeto. Puede decirse de la percepción interior lo que hemos dicho de la percepción exterior: que envuelve lo infinito, que es una síntesis nunca acabada y que se afirma, aun cuando sea inacabada. Si quiero verificar mi percepción del cenicero, nunca acabaré, porque supone más ciencia explícita de la que sé. Asimismo, si quiero verificar la realidad de mi duda, nunca acabará, será necesario poner en tela de juicio mi pensamiento de dudar, el pensamiento de este pensamiento y así sucesivamente. La certeza viene de la duda como acto y no de estos pensamientos, como la certeza de la cosa y del mundo precede al conocimiento tético de sus propiedades. Saber es, sí, como se ha dicho, saber que se sabe, no que este segundo poder del saber funde el saber mismo, sino, por el contrario, porque éste funda al poder en cuestión. Yo no puedo reconstruir la cosa, y no obstante hay cosas percibidas, ai igual que no puedo jamás coincidir con mi vida que se rehúye, y no obstante hay percepciones interiores. La misma razón me vuelve capaz de ilusiones y de verdad respecto de mí mismo: eso es, que hay actos en los que me recojo para rebasarme. El *Cogito* es el reconocimiento de este hecho fundamental. En la proposición «Yo pienso, yo soy»,

20. «...pero luego, ¿también eso estaba hecho a propósito, esta cínica repugnancia ante su personaje? Y este desprecio de esta repugnacia que ella estaba a punto de fabricarse ¿no era también comedia? Y esta duda delante de este desprecio... esto ya era enloquecedor, ¿si una se ponía a ser sincera, no podía detenerse ya? S. DE BEAUVOIR, *L'Invitée*, p. 232.

las dos afirmaciones son equivalentes, ya que, de otro modo, no habría *Cogito*. Pero todavía hay que entenderse sobre el sentido de esta equivalencia: no es el Yo pienso el que contiene de modo eminente el Yo soy, no es mi existencia la que se reduce a la consciencia que de ella tengo, es, inversamente, el Yo pienso el reintegrado al movimiento de transcendencia del Yo soy, y la consciencia la reintegrada a la existencia.

Verdad es que parece necesario admitir una coincidencia absoluta de mí conmigo, si no en el caso de la voluntad y del sentimiento, cuando menos en los actos de «pensamiento puro». De ser así, todo lo que acabamos de decir se vería puesto en cuarentena, y, lejos de que el pensamiento apareciera como una manera de existir, nosotros no dependeríamos, verdaderamente, más que del pensamiento. Debemos, pues, ahora considerar al entendimiento. Pienso el triángulo, el espacio en tres dimensiones al que se supone pertenece aquél, el prolongamiento de uno de sus lados, la paralela que puede trazarse por uno de sus vértices al lado opuesto, y advierto que este vértice y estas líneas forman una suma de ángulos igual a la suma de los ángulos del triángulo, e igual, por otra parte, a dos rectos. Estoy seguro del resultado que considero como demostrado. Eso quiere decir que mi construcción gráfica no es, como los trazos que el niño añade arbitrariamente a su dibujo y que trastornan cada vez su significación («es una casa, no, es un barco, no, es un hombre»), una unión de líneas fortuitamente nacidas bajo mi mano. De un cabo a otro de la operación se trata del triángulo. La génesis de la construcción no es solamente una génesis real, es una génesis inteligible, construyo de acuerdo con unas reglas, hago aparecer sobre la figura unas *propiedades*, eso es, unas relaciones que dependen de la esencia del triángulo, no, como el niño, todas las que sugiere la figura no definida que existe de hecho en el papel. Tengo consciencia de demostrar porque advierto un vínculo necesario entre el conjunto de los datos que constituyen la hipótesis y la conclusión que del mismo saco. Es esta necesidad lo que me asegura el poder reiterar la operación en un número indefinido de figuras empíricas, necesidad que, a su vez, viene de que, a cada paso de mi demostración, y cada vez que introducía nuevas relaciones, yo era consciente del triángulo como una estructura estable que estas relaciones determinan y no borran. Por eso puede decirse, si se quiere, que la demostración consiste en hacer entrar la suma de ángulos construida en dos constelaciones diferentes y verla, sucesivamente, como igual a la suma de los ángulos del triángulo e igual a dos rectos, [21] pero hay que añadir [22] que ahí no tenemos solamente dos configuraciones que

21. WERTHEIMER, *Drei Abhandlungen zur Gestalttheorie: die Schlussprozesse im produktiven Denken.*
22. A. GURWITSCH, *Quelques aspects et quelques développements de la théorie de la forme*, p. 460.

se suceden y se expulsan una a otra (como en el dibujo del nifio soñador); la primera subsiste para mí mientras se establece la segunda, la suma de ángulos que igualo a dos rectos *es* la misma que, por otro lado, igualo a la suma de los ángulos del triángulo, y ello no es posible más que si voy más allá del orden de los fenómenos o de las apariciones para acceder al orden del *eidos* o del ser. La verdad parece imposible sin una posesión absoluta de sí en el pensamiento activo, sin el cual no conseguiría desarrollarse en una serie de operaciones sucesivas y construir un resultado válido para siempre.

No habría pensamiento y verdad *sin* un acto con el que supero la dispersión temporal de las fases del pensamiento y la simple existencia de hecho de mis acontecimientos psíquicos, pero lo importante es entender bien este acto. La necesidad de la demostración no es una necesidad analítica: la construcción que ésta permitirá concluir no está realmente contenida en la esencia del triángulo, sólo es posible a través de esta esencia. No se da una definición del triángulo que encierre de antemano las propiedades que se demostrarán a continuación y los intermediarios por los que se pasará para llegar a esta demostración. Prolongar un costado, trazar por un vértice una paralela al lado opuesto, hacer intervenir el teorema referente a las paralelas y su secante, esto no es posible más que si considero el triángulo mismo dibujado en el papel, en el encerado o en lo imaginario, su fisionomía, la disposición concreta de sus líneas, su *Gestalt*. ¿No está justamente ahí la esencia o idea del triángulo? Empecemos por desechar la idea de una esencia formal del triángulo. Piénsese lo que se quiera de los ensayos de formalización, es seguro, en todo caso, que no pretenden proporcionar una lógica de la invención, y que no puede construirse una definición lógica del triángulo que iguale en fecundidad a la visión de la figura y nos permita, por una serie de operaciones formales, llegar a conclusiones que no se hubiesen establecido, primero, con la ayuda de la intuición. Esto no afecta más que a las circunstancias psicológicas del descubrimiento, se dirá, y si, luego, es posible establecer entre la hipótesis y la conclusión un vínculo que nada debe a la intuición, es que ésta no es el mediador obligado del pensamiento y no ocupa ningún lugar lógico. Pero el que la formalización sea siempre retrospectiva, prueba que no es nunca completa sino en apariencia, y que el pensamiento formal vive del pensamiento intuitivo. Éste revela los axiomas no formulados sobre los que se dice descansa el razonamiento, parece que le aporte un incremento de rigor y que ponga al descubierto los fundamentos de nuestra certeza, pero, en realidad, el lugar donde se hace la certeza y donde una verdad aparece es siempre el pensamiento intuitivo, aun cuando los principios sean tácitamente asumidos en ella, o *precisamente por esta razón*. No habría vivencia de la verdad, ni nada detendría la «volubilidad de nuestro

espíritu» si pensásemos *vi formae,* y si las relaciones formales no se nos ofreciesen, primero, cristalizadas en algo particular. No seríamos siquiera capaces de fijar una hipótesis para deducir las consecuencias de la misma, si no empezásemos teniéndola por verdadera. Una hipótesis es lo que suponemos verdadero, y el pensamiento hipotético presupone una experiencia de la verdad de hecho. La construcción se refiere, pues, a la configuración del triángulo, al modo como éste ocupa el espacio, a las relaciones que se expresan en los vocablos «en», «por», «vértice», «prolongar». Estas relaciones ¿constituyen una especie de esencia material del triángulo? Si los vocablos «en», «por», etc., conservan un sentido, es porque opero en un triángulo sensible o imaginario, eso es, situado, al menos virtualmente, en mi campo perceptivo, orientado con relación al «arriba» y al «abajo», a la «derecha» y a la «izquierda», eso es, una vez más, como hicimos ver más arriba, implicado en mi presa general en el mundo. La construcción explicita las posibilidades del triángulo considerado, no según su definición y como idea, sino según su configuración y como polo de mis movimientos. La conclusión deriva necesariamente de la hipótesis porque, en el acto de construir, el geómetra experimentó la posibilidad de la transición. Tratemos de describir mejor este acto. Vimos que, evidentemente, no es sólo una operación manual, el desplazamiento efectivo de mi mano y mi pluma sobre el papel, ya que entonces no habría ninguna diferencia entre una construcción y un dibujo cualquiera y ninguna demostración resultaría de la construcción. La construcción es un gesto, eso es, el trazado efectivo expresa al exterior una intención. Pero ¿qué es esta intención? Yo «considero» el triángulo, es para mí un sistema de línea orientada, y si palabras como «ángulo» o «dirección» tienen para mí un sentido, es en cuanto me sitúo en un punto y de ahí tiendo hacia otro punto, en cuanto el sistema de las posiciones espaciales es para mí un campo de movimientos posibles. Es así que capto la esencia concreta del triángulo, que no es un conjunto de «caracteres» objetivos, sino la fórmula de una actitud, cierta modalidad de mi presa en el mundo, una estructura. Al construir, la comprometo en otra estructura, la estructura «paralela y secante». ¿Cómo es ello posible? Porque mi percepción del triángulo no era, por así decir, envarada y muerta, el dibujo del triángulo en el papel no era más que su envoltura, era recorrido por unas líneas de fuerza, de todas partes germinaban en él unas direcciones no trazadas y posibles. En cuanto que el triángulo estaba implicado en mi presa en el mundo, se henchía de posibilidades indefinidas de las cuales la construcción realizada no es más que un caso particular. Esa tiene un valor demostrativo porque la hago surgir de la fórmula motriz del triángulo. Expresa el poder que tengo de hacer aparecer los emblemas sensibles de cierta presa en las cosas que es mi percepción de la estructura del triángulo.

Es un acto de la imaginación productora y no un retorno a la idea eterna del triángulo. Así como la localización de los objetos en el espacio, según el mismo Kant, no es una operación solamente espiritual, que utiliza la motricidad del cuerpo,[23] disponiendo el movimiento las sensaciones en el punto de su trayectoria en el que él se encuentra cuando éstas se producen, igualmente el geómetra, que estudia en definitiva las leyes objetivas de la localización, no conoce las relaciones que le interesan más que describiéndolas, cuando menos virtualmente, con su cuerpo. El sujeto de la geometría es un sujeto motor. Esto significa, primero, que nuestro cuerpo no es un objeto, ni su movimiento un simple desplazamiento en el espacio objetivo, pues de otro modo, el problema sólo quedaría desplazado, y el movimiento del propio cuerpo no aportaría ninguna aclaración al problema de la localización de las cosas, por ser él mismo una cosa. Es necesario que haya, como admitía Kant, un «movimiento generador del espacio»,[24] que es nuestro movimiento intencional, distinto del «movimiento en el espacio», que es el de las cosas y de nuestro cuerpo pasivo. Pero aún hay más: si el movimiento es generador del espacio, queda excluido que la motricidad del cuerpo no sea más que un «instrumento»[25] para la consciencia constituyente. Si hay una consciencia constituyente, el movimiento corpóreo no es movimiento más que en cuanto ésa lo piensa como tal;[26] el poder constructivo no encuentra en este movimiento más que lo puesto en él por sí mismo, y el cuerpo ni siquiera es, a su respecto, un instrumento: es un objeto entre los objetos. No hay psicología en una filosofía de la consciencia constituyente, o, cuando menos, nada válido le queda por decir, sólo puede aplicar los resultados del análisis reflexivo a cada contenido particular, falseándolos, por lo demás, porque les quita su significación transcendental. El movimiento del cuerpo sólo puede desempeñar un papel en la percepción del mundo si él mismo es una intencionalidad original, una manera de referirse al objeto distinta del conocimiento. Es necesario que el mundo esté a nuestro alrededor, no como un sistema de objetos de los cuales hacemos la síntesis, sino como un conjunto abierto de cosas hacia las cuales nos proyectamos. El «movimiento generador del espacio» no despliega la trayectoria de un punto metafísico sin lugar en el mundo, sino de un cierto aquí hacia un cierto allá, por lo demás sustituibles en principio. El proyecto de movimiento es un acto, eso es, traza la distancia espacio-temporal fran-

23. P. LACHIÈZE-REY, *Utilisation possible du schématisme kantien pour une théorie de la perception* y *Réflexion sur l'activité spirituelle constituante.*
24. LACHIÈZE-REY, *Réflexions sur l'activité spirituelle constituante*, p. 132.
25. LACHIÈZE-REY, *Utilisation possible...*, p. 7.
26. «Es necesario que oculte intrínsecamente la inmanencia de una trayectoria espacial, la única que puede permitir pensarlo como movimiento.» *Id.*, página 6.

queándola. El pensamiento del geómetra, en la medida en que se apoya necesariamente en este acto, no coincide consigo mismo: es la transcendencia misma. Si puedo, por medio de una construcción, hacer aparecer unas propiedades del triángulo, si la figura así transformada no cesa de ser la misma figura de la que he partido, y si, en fin, puedo operar una síntesis que preserve el carácter de la necesidad, no es porque mi construcción esté subtendida por un concepto del triángulo en el que todas sus propiedades estarían incluidas, y que, salido de la consciencia perceptiva, yo llegue al *eidos*: es que efectúo la síntesis de la nueva propiedad por medio del cuerpo que me inserta de una vez en el espacio y cuyo movimiento autónomo me permite alcanzar, por una serie de pasos precisos, esta visión global del espacio. Lejos de que el pensamiento geométrico trascienda la consciencia perceptiva, es del mundo de la percepción que tomo prestada la noción de esencia. Creo que el triángulo siempre ha tenido y tendrá una suma de ángulos igual a dos ángulos rectos, con todas las demás propiedades menos visibles que le atribuye la geometría, porque tengo la experiencia de un triángulo real, y que, como cosa física, éste *tiene* necesariamente en sí mismo todo cuanto ha podido o podrá manifestar. Si la cosa percibida no hubiera fundado en nosotros para siempre el ideal del ser que es lo que es, no habría fenómeno del ser, y el pensamiento matemático se nos revelaría como una creación. Lo que denomina la esencia del triángulo no es nada más que esta suposición de una síntesis acabada por la que definimos la cosa.

Nuestro cuerpo en cuanto se mueve, eso es, en cuanto es inseparable de una visión del mundo y es esta misma visión realizada, es la condición de posibilidad, no solamente de la síntesis geométrica, sino también de todas las operaciones expresivas y de todas las adquisiciones que constituyen el mundo cultural. Cuando se dice que el pensamiento es espontáneo, no quiere esto decir que coincida consigo mismo, quiere decir, al contrario, que se supera, y la palabra es precisamente el acto por el que se eterniza en verdad. Es, en efecto, manifiesto que la palabra no puede considerarse como un simple vestido del pensamiento, ni la expresión como traducción en un sistema arbitrario de signos de una significación ya clara de por sí. Se repite que los sonidos y los fonemas nada quieren decir de por sí, y que nuestra consciencia no puede hallar en el lenguaje más que lo que ella ha puesto en el mismo. Pero la consecuencia de esto sería que el lenguaje no puede enseñarnos nada y que, como máxime, puede suscitar en nosotros nuevas combinaciones de significaciones que nosotros ya poseemos. Es contra esto que atestigua la experiencia del lenguaje. Es verdad que la comunicación presupone un sistema de correspondencias cual el dado por el diccionario, pero va más allá, y es la frase la que da su sentido a cada vocablo, es por haber sido empleado en diferentes contextos que el voca-

blo se carga paulatinamente de un sentido que no es posible fijar de manera absoluta. Una expresión importante, un buen libro, imponen su sentido. Es, pues, de cierta manera que lo llevan en ellos. Y en lo referente al sujeto que habla, importa que el acto de expresión le permita superar, también a él, lo que antes pensaba y que encuentre en sus propias palabras más de lo que pensó poner en ellas, ya que de otro modo no veríamos al pensamiento, siquiera solitario, buscando la expresión con tanta perseverancia. La palabra es, pues, esta operación paradójica en la que miramos de alcanzar, por medio de vocablos cuyo sentido viene dado, y de significaciones ya disponibles, una intención que, en principio, va más allá y modifica, fija ella misma, en último análisis, el sentido de los vocablos en los que se traduce. El lenguaje constituido sólo desempeña un papel en la operación de expresión como los colores en la pintura: si no tuviésemos ojos o, en general, sentidos, no habría pintura para nosotros, y no obstante, el cuadro «dice» más cosas que el simple ejercicio de nuestros sentidos podría enseñarnos. El cuadro, más allá de los datos de los sentidos, la palabra, más allá de los del lenguaje constituido, han de tener por sí mismos una virtud significativa, sin referencia a un significado que existe para sí, en el espíritu del espectador o del oyente. «Por medio de los vocablos, como el pintor por el de los colores y el músico por el de las notas, queremos con un espectáculo una emoción o incluso una idea abstracta, constituir un tipo de equivalente o de *especie* soluble en el espíritu. Aquí la expresión pasa a ser cosa principal. Informamos al lector, le hacemos participar en nuestra acción creadora o poética, colocamos en la boca secreta de su espíritu un enunciado de tal objeto o de tal sentimiento.»[27] En el pintor o sujeto hablante, el cuadro y la palabra no son la ilustración de un pensamiento ya hecho, sino la apropiación de este pensamiento. Por eso nos hemos visto obligados a distinguir una palabra secundaria que traduce un pensamiento ya adquirido y una palabra originaria que lo hace existir primero para nosotros mismos igual que para el otro. Pues bien, todos los vocablos que se han convertido en simples indicios de un pensamiento unívoco, nada más han podido hacerlo porque funcionaron primero como palabras originarias y aún podemos recordar el aspecto precioso que poseían, como un paisaje desconocido, cuando estábamos a punto de «adquirirlos» y cuando ejercían aún la función primordial de la expresión. Así, la posesión de sí, la coincidencia consigo mismo, no es la definición del pensamiento: éste es, por el contrario, resultado de la expresión y es siempre una ilusión, en la medida en que la claridad de lo adquirido descansa en la operación básicamente oscura por la que hemos

27. CLUDEL, *Réflexions sur le vers français. Position et propositions*, páginas 11-12.

eternizado en nosotros un momento de vida fugaz. Estamos invitados a encontrar de nuevo, bajo el pensamiento que disfruta de sus adquisiciones y no es más que un alto en el proceso indefinido de la expresión, un pensamiento que busca establecerse y que no lo consigue más que sometiendo a un uso inédito los recursos del lenguaje constituido. Esta operación ha de considerarse como un hecho último, puesto que toda explicación que de la misma quisiésemos dar —ora la explicación empirista que reduce las significaciones nuevas a las significaciones dadas, ora la explicación idealista que plantea un saber absoluto inmanente a las primeras formas del saber— consistiría, en definitiva, en negarla. El lenguaje nos sobrepasa, no solamente porque el uso de la palabra supone siempre un gran número de pensamientos que no son actuales y que cada vocablo resume, sino también por otra razón más profunda, a saber, que estos pensamientos, en su actualidad, nunca fueron pensamientos «puros», que había ya en ellos exceso del significado respecto del significante y el mismo esfuerzo del pensamiento pensado para igualar el pensamiento pensante, la misma unión provisoria de uno y otro, que constituye todo el misterio de la expresión. Lo que llamamos idea está necesariamente vinculado a un acto de expresión y le debe su apariencia de autonomía. Es un objeto cultural, como la iglesia, la calle, el lápiz o la IX Sinfonía. Se replicará que la iglesia puede quemarse, la calle y el lápiz ser destruidos, y que si todas las partituras de la IX Sinfonía y todos los instrumentos musicales se redujesen a cenizas, ésta no existiría sino por breves años en la memoria de aquellos que la han oído, mientras que, por el contrario, la idea del triángulo y sus propiedades son imperecederas. En realidad, la idea del triángulo con sus propiedades, la de la ecuación de segundo grado, tienen su área histórica y geográfica, y si la tradición de que las recibimos, los instrumentos culturales que las vehiculan, se vieran destruidos, se precisarían nuevos actos de expresión creadora para hacerlos aparecer en el mundo. Lo que es verdad solamente es que la aparición inicial una vez dada, las «apariciones» ulteriores nada añaden si son logradas, ni nada quitan si son fallidas, a la ecuación de segundo grado, que permanece entre nosotros como un bien inagotable. Lo mismo no puede decirse de la IX Sinfonía que subsiste en su lugar inteligible, como dijera Proust, lo mismo si se ejecuta bien o mal, o, mejor, que lleva su existencia en un tiempo más secreto que el tiempo natural. El tiempo de las ideas no se confunde con aquél en que los libros aparecen y desaparecen, en que las músicas se graban o se borran: un libro que siempre se había reeditado deja un día de leerse, una música de la que no quedaban más que unos pocos ejemplares es, de pronto, muy buscada, la existencia de la idea no se confunde con la existencia empírica de los medios de expresión, pero las ideas duran o pasan, el cielo inteligible vira hacia otro color.

Distinguimos ya la palabra empírica, el vocablo como fenómeno sonoro, el hecho de que tal vocablo lo diga tal persona en tal momento, que pueda producirse sin pensamiento, de la palabra transcendental o auténtica, aquélla por la cual una idea empieza a existir. Pero si no hubiese existido un hombre con órganos de fonación o de articulación y un aparato para soplar, o cuando menos con un cuerpo y la capacidad de moverse, no habría habido palabra, no habría habido ideas. Lo que, una vez más, es verdad es que en la palabra, mejor que en la música o la pintura, el pensamiento parece que pueda separarse de sus instrumentos materiales y valer eternamente. En cierta manera, todos los triángulos que jamás existirán por los encuentros de la causalidad física siempre tendrán una suma de ángulos igual a dos rectos, incluso si los hombres se han olvidado de la geometría y no queda ni uno que la sepa. Pero resulta que, en este caso, la palabra se aplica a una naturaleza, mientras que la música y la pintura, como la poesía, se crean su propio objeto y, a partir del momento en que son lo bastante conscientes de sí mismas, se encierran en el mundo cultural. La palabra prosaica, y en particular la palabra científica, es un ser cultural que tiene la pretensión de traducir una verdad de la naturaleza en sí. Sabemos que no hay tal, y la crítica moderna de las ciencias ha demostrado suficientemente lo que de constructivo tienen. Los triángulos «reales», a saber, los triángulos percibidos, no necesariamente tienen, desde toda la eternidad, una suma de ángulos igual a dos rectos, si es cierto que el espacio vivido no repugna más a las métricas no euclidianas de lo que repugna a la métrica de Euclides. Así, no hay una diferencia fundamental entre los modos de expresión, no puede darse un privilegio a uno de ellos como si expresara una verdad en sí. La palabra es tan muda como la música, la música tan elocuente como la palabra. La expresión es en todas partes creadora y lo expresado es siempre inseparable de ella. No hay un análisis que pueda clarificar el lenguaje y exponerlo ante nosotros como un objeto. El acto de palabra no es claro más que para quien efectivamente habla o escucha, se vuelve oscuro desde el momento en que queremos explicitar las razones que nos han hecho comprender así y no de otro modo. Podemos decir de él lo que dijimos de la percepción y lo que de la opinión dice Pascal, en los tres casos tenemos la misma maravilla de una claridad de primera vista que desaparece desde el instante en que queremos reducirla a lo que creemos que son estos elementos componentes. Hablo y, sin ambigüedad ninguna, me comprendo y soy comprendido, vuelvo a captar mi vida y los demás la captan de nuevo. Digo que «espero hace tiempo» o que alguien «ha muerto», y creo saber lo que digo. No obstante, si me interrogo acerca del tiempo o la experiencia de la muerte, implicados en mi discurso, no hay en mi espíritu más que oscuridad. Porque he querido hablar sobre la palabra,

reiterar el acto de expresión que dio un sentido al vocablo muerte y al vocablo tiempo, extender la presa sumaria que me aseguran en mi experiencia, y estos actos de expresión segunda o tercera, como los demás, tienen en cada caso su claridad convincente, pero sin que yo pueda jamás disolver la oscuridad fundamental de lo expresado, ni reducir a nada la distancia de mi pensamiento a sí mismo. ¿Habrá que concluir[28] que, nacido y desarrollado en la oscuridad, y no obstante capaz de claridades, el lenguaje no es sino el reverso de un Pensamiento infinito y su mensaje a nosotros confiado? Esto sería perder contacto con el análisis que acabamos de hacer e invertir, en la conclusión, lo establecido durante el camino. El lenguaje nos trasciende y, sin embargo, hablamos. Si concluimos de ello que hay un pensamiento trascendente que nuestras palabras deletrean, suponemos acabado un ensayo de expresión, del que acabamos de decir que nunca lo es, invocamos un pensamiento absoluto en el momento en que acabamos de hacer ver que es inconcebible para nosotros. Es el principio de la apologética pascaliana, pero cuanto más se pone de manifiesto que el hombre carece de poder absoluto, tanto más se hace, no probable, sino sospechosa, la afirmación de un absoluto. En realidad, el análisis muestra, no que haya tras del lenguaje un pensamiento trascendente, sino que el pensamiento se trasciende en la palabra, que la palabra efectúa esta concordancia de mí conmigo y de mí con el otro en la que se la quiere fundar. El fenómeno del lenguaje, en el doble sentido de hecho primero y prodigio, no se explica, sino se suprime, si lo doblamos de un pensamiento trascendente, puesto que consiste en que un acto de pensamiento, por haber sido expresado, tiene en adelante el poder de sobrevivirse. No, como a menudo se dice, que la fórmula verbal nos sirva de medio nemotécnico: inscrita en el papel o confiada a la memoria, de nada serviría si no tuviésemos adquirido, de una vez por todas, el poder interior de interpretarla. Expresar no es sustituir el pensamiento nuevo con un sistema de signos estables a los que estarían vinculados unos pensamientos seguros, es asegurar, mediante el empleo de vocablos ya utilizados, el que la intención nueva recoja la herencia del pasado, es, con un solo gesto, incorporar el pasado al presente y empalmar este presente con un futuro, abrir todo un ciclo de tiempo en el que el pensamiento «adquirido» permanecerá presente a título de dimensión, sin que en adelante tengamos necesidad de evocarlo o reproducirlo. Lo que se llama lo intemporal del pensamiento es lo que, por haber recogido de esta manera el pasado y empeñado el futuro, es, supuestamente, de todos los tiempos y en modo alguno es, pues, transcendente al tiempo. Lo intemporal es lo adquirido.

28. Como hace B. PARAIN, *Recherches sur la nature et les fonctions du langage*, cap. XI.

De esta adquisición para siempre, el tiempo mismo nos ofrece ya el primer modelo. Si el tiempo es la dimensión según la cual los acontecimientos se eliminan uno a otro, también es aquella por la cual cada uno de ellos recibe un lugar inajenable. Decir que un acontecimiento *tiene lugar*, es decir que será verdad para siempre que ha tenido lugar. Cada momento del tiempo, según su misma esencia, plantea una existencia contra la que los demás momentos del tiempo nada pueden. Después de la construcción, queda adquirida la relación geométrica, incluso si olvido los detalles de la demostración, el gesto matemático funda una tradición. La pintura de Van Gogh se ha instalado en mí para siempre, se ha dado un paso respecto al cual no puedo hacerme atrás, e incluso si no conservo ningún recuerdo preciso de los cuadros vistos, toda mi experiencia estética será, en adelante, la de alguien que ha conocido la pintura de Van Gogh, al igual como un burgués convertido en obrero continúa siempre siendo, incluso en su manera de ser obrero, un burgués-convertido-en-obrero, o como un acto nos califica para siempre, aun cuando lo desechemos luego y cambiemos de creencias. La existencia siempre asume su pasado, sea aceptándolo o rechazándolo. Estamos, como dice Proust, recostados en una pirámide de pasado, y si no lo vemos es porque estamos obsesionados por el pensamiento objetivo. Creemos que nuestro pasado para nosotros mismos se reduce a los recuerdos expresos que podemos contemplar. Cortamos nuestra existencia del pasado y no le permitimos recoger más que vestigios presentes de este pasado. Pero ¿cómo estos vestigios serían reconocidos como vestigios del pasado si, por otra parte, no tuviésemos respecto de este pasado una apertura directa? Hay que admitir la adquisición como un fenómeno irreductible. Lo que hemos vivido existe y sigue existiendo perpertuamente para nosotros; el anciano toca a su niñez. Cada presente que se produce se hunde en el tiempo como una cuña y aspira a la eternidad. La eternidad no es otro orden más allá del tiempo, es la atmósfera del tiempo. Sin duda, esta especie de eternidad lo mismo la posee un pensamiento falso como un pensamiento verdadero: si ahora me equivoco, será para siempre verdad que me he equivocado. Es, pues, necesario que haya en el pensamiento verdadero otra fecundidad, es necesario que siga siendo verdadero no sólo como pasado efectivamente vivido, sino además como presente perpetuo siempre reanudado en la continuación del tiempo. No obstante, esto no constituye ninguna diferencia esencial entre verdades de hecho y verdades de razón. Pues no hay ninguna de mis acciones, ninguno de mis pensamientos, siquiera erróneos, que, desde el momento en que me he adherido a ellos, no haya apuntado a un valor o a una verdad y que, luego, no guarde su actualidad en lo sucesivo de mi vida, no solamente como hecho imborrable, sino además como etapa necesaria hacia las verdades o los valores más completos que

posteriormente he reconocido. Mis verdades se han construido con estos errores y los arrastran en su eternidad. Recíprocamente, no existe una verdad de razón que no guarde un coeficiente de facticidad: la pretendida transparencia de la geometría euclidiana se revela un día como transparencia para un cierto período histórico del espíritu humano, significa solamente que los hombres pudieron tomar, por un tiempo, por «suelo» de sus pensamientos un espacio homogéneo de tres dimensiones, y asumir incuestionadamente lo que la ciencia generalizada considerará como una especificación contingente del espacio. Así, toda verdad de hecho es verdad de razón, toda verdad de razón, verdad de hecho. La relación de la razón y del hecho, de la eternidad y el tiempo, como la de la reflexión y de lo irreflejo, del pensamiento y del lenguaje o del pensamiento y la percepción es esta relación de doble sentido que la fenomenología ha llamado *Fundierung*: el término fundante —el tiempo, lo irreflejo, el hecho, el lenguaje, la percepción— es primero en cuanto que lo fundado se da como una determinación o una explicitación de lo fundante, lo que le impide resorberlo jamás, y, pese a todo, lo fundante no es primero en el sentido empirista y lo fundado no es simplemente derivado, puesto que es a través de lo fundado que lo fundante se manifiesta. Es así que podemos decir indiferentemente que el presente es un bosquejo de eternidad y que la eternidad de lo verdadero no es más que una sublimación del presente. No se superará este equívoco, pero se comprenderá como definitivo, encontrando la intuición del tiempo verdadero que lo mantiene todo y que está en la médula de la demostración lo mismo que de la expresión. «La reflexión en el poder creador del espíritu, dice Brunschvicg,[29] implica, con toda certeza de experiencia, el sentimiento de que, en una verdad determinada que se ha conseguido demostrar, existe un alma de verdad que la sobrepasa y que arranca de la misma, alma que puede separarse de la expresión particular de esta verdad para referirse a una expresión más comprensiva y más profunda, pero sin que este progreso sea menoscabo para la eternidad de lo verdadero.» ¿Qué es este verdadero eterno que nadie tiene? ¿Qué es este expresado más allá de toda expresión; y, si tenemos el derecho de pro-ponerlo, por qué nuestra constante preocupación es de obtener una expresión más exacta? ¿Qué es este Uno alrededor del cual se disponen los espíritus y las verdades como si tendieran hacia él, a la vez que se sostiene que no tienden hacia ningún término preestablecido? La idea de un Ser transcendente tenía, cuando menos, la ventaja de no volver inútiles las acciones por las cuales, en una continuación siempre difícil, cada consciencia y la intersubjetividad forman su unidad ellas mismas. Verdad es que, si estas acciones son lo que podemos captar

29. *Les progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, p. 794.

de más íntimo en nosotros mismos, la pro-posición de Dios en nada contribuye a la elucidación de nuestra vida. Tenemos la experiencia, no de una verdad eterna y de una participación al Uno, sino de actos concretos de reanudación mediante los cuales, en el azar del tiempo, trabamos relaciones con nosotros mismos y con el otro, en una palabra, de una *participación en el mundo*, el «ser-de-la-verdad» no es distinto del ser-del-mundo.

Ahora estamos en condiciones de tomar partido en la cuestión de la evidencia y describir la experiencia de la verdad. Hay verdades como hay percepciones: no es que podamos nunca desplegar enteramente ante nosotros las razones de ninguna afirmación —sólo hay motivos, no tenemos más que un punto de presa en el tiempo y no una posesión del mismo—, sino porque es esencial al tiempo el que se recoja a sí mismo a medida que se abandona y el que se contraiga en cosas visibles, en evidencias de primera vista. Toda consciencia es, en algún que otro grado, consciencia perceptiva. En lo que llamo mi razón o mis ideas de cada momento, si uno pudiera desarrollar todos sus presupuestos, siempre encontraría experiencias que no han sido explicitadas, aportaciones masivas del pasado y del presente, toda una «historia sedimentada» [30] que no afecta solamente a la *génesis* de mi pensamiento, sino que determina su *sentido*. Para que una evidencia absoluta y sin ningún presupuesto fuese posible, para que mi pensamiento pudiese penetrarse, alcanzarse y llegar a un puro «consentimiento de sí a sí», sería necesario, para hablar como los kantianos, que cesara de ser un acontecimiento y que fuese acto de parte en parte, para hablar como la Escolástica, que su realidad formal estuviese incluida en su realidad objetiva, para hablar como Malebranche, que cesara de ser «percepción», «sentimiento», o «contacto» con la verdad para ser pura «idea» y «visión» de la verdad. En otros términos, sería necesario que, en lugar de ser yo mismo, hubiese devenido un puro conocedor de mí mismo y que el mundo hubiese dejado de existir alrededor mío para devenir puro objeto ante mí. Respecto de lo que somos por el hecho de nuestras adquisiciones y de este mundo preexistente, disponemos de un poder suspensivo, lo que basta para que no seamos determinados. Yo puedo cerrar los ojos, taparme los oídos, pero no puedo cesar de ver, mal que sea solamente el negro de mis ojos, de oír, mal que sea el silencio, y de la misma manera puedo poner entre paréntesis mis opiniones o mis creencias adquiridas, pero, piense o decida lo que yo quiera, siempre será sobre el fondo de cuanto creí o hice anteriormente. *Habemus ideam veram*, tenemos una verdad, esta vivencia de la verdad no sería saber absoluto más que si pudiésemos tematizar todos sus motivos, eso es, si cesáramos de estar situados. La posesión efectiva de la idea verdadera no nos da,

30. HUSSERL, *Formale und transzendentale Logik*, p. 221.

pues, ningún derecho a afirmar un lugar inteligible de pensamiento adecuado y de productividad absoluta, solamente funda una «teleología»,[31] de la consciencia que, con este primer instrumento, va a forjar otros más perfectos, con estos, unos terceros más perfectos, y así indefinidamente. «Es solamente por una intuición eidética que la esencia de la intuición eidética puede ser aclarada», dice Husserl.[32] La intuición de una esencia particular necesariamente antecede en nuestra experiencia a la esencia de la intuición. La única manera de pensar el pensamiento es, primero, pensar algo, y es esencial a ese pensamiento el que no se tome a sí mismo por objeto. Pensar el pensamiento es adoptar para con el mismo una actitud que hemos aprendido, de antemano, respecto de las «cosas», y no es jamás eliminar, es solamente transponer más lejos la opacidad del pensamiento para sí mismo. Todo alto en el movimiento de la consciencia, toda fijación del objeto, toda aparición de un «algo» o de una idea, supone un sujeto que cese de interrogarse cuando menos bajo ese aspecto. He ahí por qué, como Descartes decía, es verdad que ciertas ideas se me presentan con una evidencia irresistible de hecho, y, a la vez, que este hecho nunca vale como derecho, no suprime la posibilidad de dudar desde el momento que ya no estamos en presencia de la idea. No es por casualidad que la misma evidencia pueda ponerse en duda, es porque *la certeza es duda*, al ser la reanudación de una tradición de pensamiento que no puede condensarse en «verdad» evidente sin que yo renuncie a explicitarla. Por las mismas razones es una evidencia irresistible de hecho y siempre recusable, con lo que tenemos dos maneras de decir una sola cosa: es irresistible porque doy por supuesta una cierta adquisición de experiencia, cierto campo de pensamiento, y precisamente por esta razón, se me aparece como evidencia para una cierta naturaleza pensante de la que disfruto y que continúo, pero que sigue siendo contingente y dada a sí misma. La consistencia de una cosa percibida, de una relación geométrica o de una idea, no se obtiene más que si dejo de buscar por todas partes la explicitación y me apoyo en ellas. Una vez entrado en el juego, empeñado en cierto orden de pensamientos, pongamos por ejemplo el espacio euclidiano o las condiciones de existencia de tal sociedad, encuentro unas evidencias; pero estas evidencias no son sin apelación posible, puesto que este espacio o esta sociedad tal vez no sean los únicos posibles. Es, pues, esencial, para la certeza, el que se establezca a beneficio de inventario; y hay una *opinión* que no es una forma provisional del saber, destinada a ser reemplazada por un saber absoluto, sino que es, al contrario, la forma más antigua o más rudimentaria y más consciente o más madura del saber

31. Esta noción sale a cada paso en los últimos escritos de Husserl.
32. *Formale und transzendentale Logik*, p. 220.

—una opinión originaria en el doble sentido de «original» y de «fundamental». Ella es la que hace surgir ante nosotros *algo en general*, a lo que el pensamiento tético —duda o demostración— pueda luego referirse para afirmarlo o negarlo. Hay sentido, hay algo, no nada; hay un encadenamiento indefinido de experiencias concordantes, de las que dan testimonio el cenicero que está ahí en su permanencia, la verdad que advertí ayer y a la que creo poder volver hoy. Esta evidencia del fenómeno, o incluso del «mundo», es tan ignorada cuando se quiere alcanzar el ser sin pasar por el fenómeno, eso es, cuando se hace necesario al ser, como cuando se escinde el fenómeno respecto del ser, cuando se le degrada al rango de simple apariencia o de simple posible. La primera concepción es la de Spinoza. La opinión originaria se subordina ahí a una evidencia absoluta, el «existe algo», mezcla de ser y de nada, a un «el Ser es». Se niega por falta de sentido toda interrogación referente al ser: es imposible preguntarse por qué existe algo más bien que nada y este mundo más bien que otro, ya que la figura de este mundo y la misma existencia de un mundo no son más que secuelas del ser necesario. La segunda concepción reduce la evidencia a la apariencia: todas mis verdades no son, al fin y al cabo, más que evidencias para mí y para un pensamiento construido como el mío; son solidarias de mi constitución psico-fisiológica y de la existencia de este mundo. Pueden concebirse otros pensamientos que funcionen de acuerdo con otras reglas, y otros mundos posibles lo mismo que éste. Aquí se plantea el problema de saber por qué existe algo más bien que nada, y por qué este mundo ha sido realizado; mas la respuesta está, por principio, fuera de nuestro alcance, porque estamos encerrados en nuestra constitución psico-fisiológica, que es un mero hecho, lo mismo que la forma de nuestro rostro o el número de nuestros dientes. Esta segunda concepción no es tan diferente como parece de la primera: supone una referencia tácita a un saber y a un ser absolutos respecto del cual nuestras evidencias de hecho se consideran como inadecuadas. En una concepción fenomenológica este dogmatismo y este escepticismo se superan al mismo tiempo. Las leyes de nuestro pensamiento y nuestras evidencias son, sí, unos hechos, pero inseparables de nosotros, implicados en toda concepción que podamos formarnos del ser o de lo posible. No se trata únicamente de limitarnos a los fenómenos, de encerrar la consciencia en sus propios estados, reservando la posibilidad de otro ser más allá del ser aparente, ni de tratar nuestro pensamiento como un hecho entre los hechos, sino de definir el ser como aquello que se nos aparece y la consciencia como hecho universal. Yo pienso, tal o cual pensamiento se me revela verdadero; muy bien sé que no es incondicionadamente verdadero y que la explicitación total sería una tarea infinita; pero ello no impide que en el momento en que pienso, piense algo, y que toda otra verdad,

en nombre de la cual quisiera yo devaluar a ésa, si para mí puede llamarse verdad, tiene que concordar con el pensamiento «verdadero» cuya experiencia tengo. Si trato de imaginar unos marcianos, o ángeles, o un pensamiento divino, cuya lógica no sea la mía, será preciso que este pensamiento marciano, angélico o divino figure en mi universo y no lo haga estallar.[33] Mi pensamiento, mi evidencia, no es un hecho entre otros muchos, sino un hecho-valor que envuelve y condiciona todo otro hecho posible. No hay otro mundo posible en el sentido en que el mío lo es, no porque éste sea necesario como creía Spinoza, sino porque todo «otro mundo» que yo quisiera concebir acotaría a éste, se hallaría a su límite y, por lo tanto, no formaría más que una cosa con él. La consciencia, si no es verdad o *a-lézeia* absoluta, excluye por lo menos toda falsedad absoluta. Nuestros errores, nuestras ilusiones, nuestros interrogantes, son errores, ilusiones, interrogantes. El error no es la consciencia del error, incluso la excluye. Nuestros interrogantes no siempre envuelven respuestas, y decir con Marx que el hombre no plantea más que los problemas que puede resolver, es renovar el optimismo teológico y postular la consumación del mundo. Nuestros errores no se vuelven verdades más que una vez reconocidos, y subsiste una diferencia entre su contenido manifiesto y su contenido latente de verdad, entre su significación pretendida y su significación efectiva. La verdad es que ni el error ni la duda nos escinden jamás de la verdad, porque están rodeados de un horizonte de mundo en donde la teleología de la consciencia nos invita a buscar su resolución. En fin, la contingencia del mundo no debe entenderse como un ser menor, una laguna en el tejido del ser necesario, una amenaza para la racionalidad, ni como un problema que resolver cuanto antes por el descubrimiento de alguna necesidad más profunda. La contingencia óntica está ahí, al interior del mundo. La contingencia ontológica, la del mismo mundo, por ser radical, es, al contrario, lo que funda de una vez por todas nuestra idea de la verdad. El mundo es lo real del que lo necesario y lo posible no son más que provincias.

Total que devolvemos al *Cogito* una espesura temporal. Si no hay una duda interminable, y si «yo pienso», es que me arrojo en unos pensamientos provisionales y que con ello rebaso las discontinuidades del tiempo. De este modo la visión se estrella en una cosa vista que la precede y la sigue. ¿Hemos salido del apuro? Admitimos que la certeza de la visión y la de la cosa vista son solidarias; ¿habrá que concluir que, al no ser la cosa vista nunca cierta de forma absoluta, como vemos por las ilusiones, la visión es arrastrada en esta incertidumbre; o, por el

33. Ver *Logische Untersuchungen*, I, p. 117. Lo que llamamos a veces el racionalismo de Husserl es, en realidad, el reconocimiento de la subjetividad como hecho inajenable y del mundo al que apunta como *omnitudo realitatis*.

contrario, que, al ser la visión absolutamente cierta de por sí, también lo es la cosa vista, y que yo nunca me engaño de veras? La segunda solución equivaldría a restablecer la inmanencia que dejamos de lado. Pero de adoptar la primera, el pensamiento se escindiría de sí mismo, no habría más que «hechos de consciencia», que podríamos llamar interiores por definición nominal, pero que serían para mí tan opacos como las cosas, no habría ya ni interioridad ni consciencia, y la experiencia del *Cogito* sería una vez más olvidada. Cuando describimos la consciencia empeñada por su cuerpo en un espacio, por su lenguaje en una historia, por sus prejuicios en una forma concreta de pensamiento, no se trata de volverla a situar en la serie de los acontecimientos objetivos, aun cuando se trate de acontecimientos «psíquicos», y en la causalidad del mundo. El que duda no puede, dudando, dudar de que duda. La duda, siquiera generalizada, no es un anonadamiento de mi pensar, no es más que una pseudonada; yo no puedo salir del ser, mi acto de dudar establece ya la posibilidad de una certeza, está ahí para mí, me ocupa, estoy empeñado en él, no puedo fingir no ser nada en el momento en que lo llevo a cabo. La reflexión que distancia todas las cosas, se descubre, cuando menos, como dada a ella misma en el sentido de que no puede pensarse suprimida, tenerse a distancia de sí misma; pero esto no quiere decir que la reflexión, el pensamiento, sean hechos primitivos simplemente constatados. Como muy bien viera Montaigne, aún puede ponerse en tela de juicio este pensamiento cargado de sedimentos históricos y obstruido por su propio ser, se puede dudar de la misma duda, considerada como modalidad definida del pensamiento y como consciencia de un objeto dudoso, y la fórmula de la reflexión radical no es: «no sé nada» —fórmula a la que demasiado fácilmente puede pillarse en flagrante delito de contradicción—, sino «¿Qué sé yo?». Descartes no lo olvidó. A menudo se le rinde el honor de haber superado la duda escéptica, que sólo es un estado, haciendo de la duda un método, un acto; de haber encontrado, así, para la consciencia un punto fijo y haber restaurado la certeza. Pero, a decir verdad, Descartes no hizo cesar la duda ante la certeza de la duda misma, como si el acto de dudar bastara para desarmar a la duda y trajera la certeza. La condujo más lejos. No dijo «dudo, soy», sino «pienso, soy», lo que significa que la duda es cierta, no como duda efectiva, sino como simple pensamiento de dudar y, como, a su vez, se podría decir lo mismo de este pensamiento, la única proposición absolutamente cierta y ante la cual la duda se detiene porque viene implicada por ella, es «yo pienso» o también «algo se me aparece». No hay ningún acto, ninguna experiencia particular que llene exactamente mi consciencia y aprese mi libertad; «no existe un pensamiento que extermine el poder de pensar y lo concluya —una posición del postillo que cierre definitivamente la cerradura. No, no hay

un pensamiento que sea para el pensamiento una resolución nata de su mismo desenvolvimiento, y como un acorde final de esta disonancia permanente».[34] Ningún pensamiento particular nos afecta en la médula de nuestro pensamiento, ésta no es concebible sin otro pensamiento posible que sea su testigo. Y esto no es una imperfección de la que uno pueda imaginar librada a la consciencia. Si tiene que haber consciencia, si algo tiene que aparecer a alguien, es necesario que tras todos nuestros pensamientos particulares se ahonde un reducto de no-ser, un Sí *(Soi)*. No es necesario que me reduzca a una serie de «consciencias», y sí lo es que cada una de ellas, con los sedimentos históricos y las implicaciones sensibles de que está colmada, se presente a un ausente perpetuo. Nuestra situación es, pues, la siguiente: para saber que pensamos, es necesario, primero, que efectivamente pensemos. Y no obstante, este compromiso no elimina todas las dudas, mis pensamientos no ahogan mi poder de preguntar; un vocablo, una idea, considerados como acontecimientos de mi historia, no tienen un sentido para mí más que si recojo este sentido desde el interior. Sé que pienso por tales o cuales pensamientos particulares que tengo, y sé que tengo estos pensamientos porque los asumo, eso es, porque sé que pienso en general. El acto de apuntar a un término trascendente y la visión de mí mismo apuntando a él, la consciencia de lo vinculado y la consciencia de lo vinculante están en una relación circular. El problema estriba en comprender cómo puedo ser constituyente de mi pensamiento en general, pues, de otro modo, éste no sería pensamiento para nadie, pasaría desapercibido y no sería, pues, un pensamiento... sin serlo jamás de ninguno de mis pensamientos particulares, porque nunca los veo nacer en plena claridad y no me conozco más que a través de ellos. Se trata de comprender cómo la subjetividad puede ser a la vez dependiente e indeclinable.

Miremos de hacerlo con el ejemplo del lenguaje. Hay una consciencia de mí mismo que se sirve del lenguaje, hecha un murmullo de vocablos. Leo la «Segunda Meditación». Se habla, sí, de mí, pero de un mí, un yo, en idea que no es, propiamente, ni el mío ni el de Descartes, sino el de todo hombre reflexivo. Siguiendo el sentido de los vocablos y la ligazón de las ideas, llega a la conclusión de que, en efecto, como yo pienso, yo soy; pero tenemos ahí un *Cogito* bajo palabra, no he captado mi pensamiento y mi existencia más que a través del medium del lenguaje y la verdadera fórmula de este *Cogito* sería: «Uno piensa, uno es.» La maravilla del lenguaje está en que se hace olvidar: sigo con los ojos las líneas sobre el papel, a partir del momento en que estoy preso en lo que significan, ya no las veo.

34. VALÉRY, *Introduction à la Méthode de Léonard de Vinci. Variété*, página 194.

El papel, las letras sobre el papel, mis ojos y mi cuerpo, no están ahí más que como el mínimo de puesta en escena necesaria para cualquier operación invisible. La expresión se borra ante lo expresado, y es por eso que su papel mediador no puede pasar desapercibido, es por eso que Descartes no lo menciona en ninguna parte. Descartes, y con mayor razón su lector, comienzan a meditar en un universo ya elocuente. Esta certeza que tenemos de alcanzar, más allá de la expresión, una verdad separable de sí misma y de la que la expresión no sería más que el vestido y la manifestación contingente, es precisamente el lenguaje el que la ha instalado en nosotros. Éste no parece ser un simple signo, más que cuando se ha dado una significación, y la toma de consciencia, para ser completa, tiene que volver a hallar la unidad expresiva en donde, primero, aparecen signos y significaciones. Cuando un niño no sabe hablar o cuando no sabe hablar aún la lengua del adulto, la ceremonia lingüística que se desenvuelve a su alrededor no hace presa en él; el niño está cerca de nosotros como un espectador mal situado en un teatro, sí ve que reímos, gesticulamos, sí oye la melodía gangosa, pero nada hay a la punta de estos gestos; tras esos vocablos, nada *ocurre* para él. El lenguaje toma sentido para el niño cuando para él *hace situación*. En una obra para uso de los niños, se narra la decepción del muchachito que toma los lentes y el libro de su abuela y cree poder hallar por sí mismo los cuentos que ésta le explicaba. La fábula acaba con estos versos:

Mais bernique! Où donc est l'histoire?
Je ne vois rien que noir et blanc.[35]

Para el niño el «cuento» y lo expresado no son «ideas» o «significaciones», ni la palabra ni la lectura, son una «operación intelectual». El cuento es un mundo y tiene que existir una manera de hacerlo aparecer mágicamente poniéndose unos lentes e inclinándose en un libro. El poder que el lenguaje tiene de hacer existir lo expresado, de abrir caminos, nuevas dimensiones, nuevos paisajes al pensamiento es, en último análisis, tan oscuro para el adulto como para el niño. En toda obra lograda, el sentido importado en el espíritu del lector excede al lenguaje y al pensamiento ya constituidos, y se exhibe mágicamente durante el encantamiento lingüístico, tal como el cuento salía del libro de la abuela. Si pensamos comunicar directamente por el pensamiento con un universo de verdad y conectar con los demás en él, si nos parece que el texto de Descartes solamente consigue despertar en nosotros unos pensamientos ya formados y que nunca aprendemos nada del exterior, y si, en fin, un filósofo, en una

35. «Pues ¡qué nones! ¿Dónde está el cuento? / nada más veo negro y blanco.»

meditación que habría de ser radical, ni siquiera menciona el lenguaje como condición del *Cogito leído* y no nos invita más claramente a pasar de la idea a la práctica del *Cogito*, es que para nosotros la operación expresiva se da por supuesta y que cuenta en el número de nuestras adquisiciones. El *Cogito* que obtenemos leyendo a Descartes (e incluso el que Descartes efectúa en vistas a la expresión y cuando, volviéndose hacia su propia vida, la fija, la objetiva y la «caracteriza» como indudable) es un *Cogito* hablado, puesto en vocablos, comprendido bajo unos vocablos y que, por esta misma razón, no logra su objetivo, porque una parte de nuestra existencia, aquélla que está ocupada en fijar conceptualmente nuestra vida y en pensarla como indudable, escapa a la fijación y al pensamiento. ¿Concluiremos de esto que el lenguaje no nos envuelve, que somos llevados por él como el realista cree estar determinado por el mundo exterior o el teólogo conducido por la Providencia? Eso sería olvidar la mitad de la verdad. Ya que, al fin y al cabo, los vocablos, y por ejemplo el término *Cogito*, el término *sum*, muy bien pueden tener un sentido empírico y estadístico; verdad es que no apuntan directamente a mi experiencia y fundan un pensamiento anónimo y general, pero yo no les hallaría ningún sentido, ni siquiera derivado e inauténtico, ni siquiera podría leer el texto de Descartes, si no estuviera, anteriormente a toda palabra, en contacto con mi propia vida y mi propio pensamiento y si el *Cogito* hablado no hallara en mí un *Cogito* tácito. Es este *Cogito* silencioso al que apuntaba Descartes al escribir las *Meditaciones*, el que animaba y dirigía todas las operaciones de expresión que, por definición, siempre fallan su objetivo porque interponen, entre la existencia de Descartes y el conocimiento que de la misma él adquiere, todo el espesor de las adquisiciones culturales, pero que ni siquiera serían tanteadas si Descartes no tuviera, primero, una visión de su existencia. Todo el problema radica en comprender bien el *Cogito* tácito, en no poner en él más de lo que verdaderamente en el mismo se encuentra, y en no hacer del lenguaje un producto de la consciencia so pretexto de que la consciencia no es un producto del lenguaje.

Ni el vocablo, ni el sentido del vocablo son, en efecto, *constituidos* por la consciencia. Expliquémonos. Es cierto que el vocablo jamás se reduce a una cualquiera de sus encarnaciones, el vocablo «tinta» por ejemplo no es este carácter que acabo de inscribir en el papel, ni ese signo que un día leí por primera vez en un texto, ni siquiera este sonido que atraviesa el aire cuando lo pronuncio. Esto no son más que reproducciones del vocablo, lo reconozco en todas ellas y éste no se agota en las mismas. ¿Diré que el vocablo tinta es la unidad ideal de estas manifestaciones y que no existe más que para mi consciencia y por una síntesis de identificación? Esto sería olvidar lo que la psicología nos ha enseñado sobre el lenguaje. Hablar, vimos, no es evocar

unas imágenes verbales y articular unos vocablos según el modelo imaginado. Haciendo la crítica de la imagen verbal, mostrando que el sujeto hablante se arroja en la palabra sin representarse los vocablos que pronunciará, la psicología moderna elimina el vocablo como representación, como objeto para la consciencia, y revela una presencia motriz del vocablo que no es el conocimiento del mismo. El vocablo «tinta», cuando lo sé, no es un objeto que yo reconozca por medio de una síntesis de identificación, es un uso de mi aparato de fonación, cierta modulación de mi cuerpo como ser-del-mundo, su generalidad no es la de la idea, sino de un estilo de conducta que mi cuerpo «comprende» en cuanto que es un poder de fabricar comportamientos, y en particular, fonemas. Un día «pillé» el vocablo "tinta" como uno imita un gesto, eso es, no descomponiéndolo y haciendo corresponder a cada parte del vocablo oído un movimiento de articulación y fonación, sino escuchándolo como una sola modulación del mundo sonoro y porque esta entidad sonora se presentaba como «algo que pronunciar» en virtud de la correspondencia global que existe entre mis posibilidades perceptivas y mis posibilidades motrices, elementos de mi existencia indivisa y abierta. El vocablo nunca ha sido inspeccionado, analizado, conocido, constituido, sino atrapado y asumido por un poder hablante y, en último análisis, por un poder motor que me ha sido dado con la primera experiencia de mi cuerpo y de sus campos perceptivos y prácticos. En cuanto al sentido del vocablo, lo aprendo como aprendo el uso de un utensilio, viéndolo emplear en el contexto de una situación. El sentido del vocablo no está hecho de cierto número de caracteres físicos del objeto, es, ante todo, el aspecto que toma en una experiencia humana, por ejemplo, mi asombro ante este líquido espeso, coloreado, que sirve para escribir algo sobre el papel. Es un encuentro de lo humano y lo inhumano, es como un comportamiento del mundo, cierta inflexión de su estilo, y la generalidad del sentido lo mismo que la del vocablo no es la generalidad del concepto, sino la del mundo en cuanto tipicidad. Así, el lenguaje presupone una consciencia del lenguaje, un silencio de la consciencia que envuelve al mundo hablante y en donde los vocablos reciben, primero, configuración y sentido. Es esto lo que hace que la consciencia nunca esté sujeta a tal lengua empírica, que las lenguas puedan traducirse y aprenderse, y, en fin, que el lenguaje no sea una aportación exterior, en el sentido de los sociólogos. Más allá del *Cogito* hablado, del *Cogito* convertido en enunciado y en verdad de esencia, hay, sí, un *Cógito* tácito, una vivencia de mí por mí. Pero esta subjetividad indeclinable no tiene en sí misma y en el mundo más que un punto de presa resbaladizo. No constituye el mundo, lo adivina a su alrededor como un campo que ella no se ha dado a sí misma; no constituye el vocablo, habla al igual como uno canta porque está contento; no constituye el sentido del vocablo, bro-

ta para ella de su comercio con el mundo y con los demás hombres que lo habitan, se encuentra en la intersección de varios comportamientos, incluso es, una vez «adquirida», tan precisa y tan poco definible como el sentido de un gesto. El *Cogito* táctico, la presencia de sí a sí, al ser la existencia misma, es anterior a toda filosofía, pero no se conoce más que en las situaciones límite en que está amenazado: por ejemplo, en la angustia de la muerte o en la de la mirada del otro sobre mí. Lo que se cree que es el pensamiento del pensamiento, como puro sentimiento de sí no se piensa aún y necesita ser revelado. La consciencia que condiciona el lenguaje no es más que una captación global e inarticulada del mundo, como la del niño cuando da su primer aliento o del hombre que está por ahogarse y se abalanza sobre la vida; y si es verdad que todo saber particular se funda en esta primera visión, lo es también que ésta espera ser reconquistada, fijada y explicitada por la exploración perceptiva y la palabra. La consciencia silenciosa solamente se capta como Yo pienso en general ante un mundo confuso «por pensar». Toda captación particular, e incluso la reconquista de este proyecto general por la filosofía, exige que el sujeto despliegue unos poderes cuyo secreto no posee y, en particular, que se haga sujeto hablante. El *Cogito* tácito no es *Cogito* más que cuando se ha expresado a sí mismo.

Estas fórmulas pueden parecer enigmáticas: si la subjetividad última no se piensa en seguida que es ¿cómo lo hará jamás? ¿Cómo lo que no piensa podría ponerse a pensar, y la subjetividad no pasa a la condición de una cosa o de una fuerza que produce sus efectos sin ser capaz de saberlo? No queremos decir que el Yo primordial se ignore. Si se ignorase, sería, en efecto, una cosa, y nada podría hacer luego que el Yo deviniese consciencia. Lo que le hemos negado es solamente el pensamiento objetivo, la consciencia tética del mundo y de sí mismo. ¿Qué entendemos con ello? O estos términos nada quieren decir, o quieren decir que nos prohibimos suponer una consciencia explícita que doble y subtienda la presa confusa de la subjetividad originaria sobre sí misma y el mundo. Mi visión, por ejemplo, es, sí, «pensamiento de ver», si con ello queremos decir que no es simplemente una función, como la digestión o la respiración, un haz de procesos fragmentados en un conjunto que resulta tener un sentido, sino que es este conjunto y este sentido, esta anterioridad del futuro respecto del presente, del todo respecto de las partes. No hay visión más que por la anticipación y la intención, y como ninguna intención podría verdaderamente ser intención si el objeto hacia el que ella tiende le fuese dado ya hecho y sin motivación, verdad es que toda visión supone, en última instancia, en la médula de la subjetividad, un proyecto total o una lógica del mundo que las percepciones empíricas determinan pero que no podrían engendrar. Mas la visión no es pensamiento de ver,

si con ello se entiende que ella misma constituye el vínculo de su objeto, que se descubre en una transparencia absoluta y como autor de su propia presencia en el mundo visible. El punto esencial consiste en captar bien el proyecto del mundo que nosotros somos. Lo que más arriba dijimos acerca del mundo, como inseparable de los puntos de vista sobre el mismo, debe ayudarnos aquí a comprender la subjetividad como inherencia al mundo. No se da *hylé*, no se da sensación, sin comunicación con las demás sensaciones o con las sensaciones de los demás, y *por esta misma razón* no se da *morfé*, no se da aprehensión o apercepción que esté encargada de dar un sentido a una manera insignificante y asegurar la unidad *a priori* de mi experiencia y de la experiencia intersubjetiva. Mi amigo Pablo y yo estamos mirando un paisaje. ¿Qué pasa, exactamente? ¿Diremos que tenemos, ambos, sensaciones privadas, una materia del conocimiento para siempre incomunicable —que, en lo referente a lo vivido puro, estamos encerrados en unas perspectivas distintas—, que el paisaje no es para los dos *idem numero* y que no se trata más que de una identidad específica? Considerando mi percepción, antes de toda reflexión objetivante, no tengo en ningún momento consciencia de encontrarme encerrado en mis sensaciones. Mi amigo Pablo y yo nos señalamos con el dedo ciertos detalles del paisaje, y el dedo de Pablo, que me indica el campanario, no es un dedo-para-mí, que yo *pienso* como orientado a un campanario-para-mí, es el dedo de Pablo que me indica el campanario que Pablo ve, como recíprocamente, al hacer un gesto hacia un punto del paisaje que yo veo, no me parece que yo desencadene en Pablo, en virtud de una armonía preestablecida, unas visiones internas solamente análogas a las mías: por el contrario, me parece que mis gestos invaden el mundo de Pablo y guían su mirada. Cuando pienso en Pablo, no pienso en un flujo de sensaciones privadas, en relaciones mediatas con el mío gracias a unos signos interpuestos, sino en alguien que vive el mismo mundo que yo, la misma historia que yo, y con quien comunico por medio de este mundo y por medio de esta historia. ¿Diremos, luego, que se trata de una unidad ideal, que mi mundo es el mismo que el de Pablo, como la ecuación de segundo grado de que se habla en Tokio es la misma que aquella de la que se habla en París, y que, en fin, mi idealidad del mundo asegura su valor intersubjetivo? Pero la unidad ideal tampoco nos satisface, porque existe tanto entre el Himeto visto por los griegos como el Himeto visto por mí. Pues bien, en vano me digo, al considerar estas pendientes chamuscadas, que los griegos las vieron también; no consigo convencerme de que sean las mismas. Por el contrario, Pablo y yo vemos «juntamente» el paisaje, estamos co-presentes al mismo, es el mismo para los dos, no sólo como significación inteligible, sino como un cierto acento del estilo mundial, e incluso en su ecceidad. La unidad del mundo se degrada y des-

morona con la distancia temporal y espacial que la unidad ideal atraviesa (en principio) sin mengua alguna. Es justamente porque el paisaje me afecta y concierne, porque me toca en mi ser más singular, porque es mi visión del paisaje, que tengo el paisaje y que lo tengo como paisaje para Pablo lo mismo que para mí. La universalidad y el mundo se encuentran en el corazón de la individualidad y del sujeto. Esto no se comprenderá jamás mientras se haga del mundo un objeto, un *ob-jectum*. Pero se comprende en seguida si el mundo es el *campo* de nuestra experiencia, y si no somos más que una visión del mundo, puesto que entonces la vibración más secreta de nuestro ser psicofísico anuncia ya al mundo, la cualidad es el esbozo de una cosa y la cosa el esbozo del mundo. Un mundo que, como dice Malebranche, nunca es más que una «obra inacabada», o que, en la expresión que Husserl aplica al cuerpo, «nunca está por completo constituido», no exige, e incluso excluye, un sujeto constituyente. A este esbozo de ser que transaparece en las concordancias de mi experiencia propia e intersubjetiva y de la que presumo la consumación posible a través de los horizontes indefinidos, por el hecho de que mis fenómenos se solidifican en una cosa y que observan en su desenvolvimiento cierto estilo constante; a esta unidad abierta del mundo debe corresponder una unidad abierta e indefinida de la subjetividad. Como la del mundo, la unidad del Yo es más que experimentada, invocada, cada vez que efectúo una percepción, cada vez que obtengo una evidencia, y el Yo universal es el fondo sobre el que se destacan estas figuras brillantes, es a través de un pensamiento presente que hago la unidad de mis pensamientos. Más acá de mis pensamientos particulares, ¿qué queda para constituir el *Cogito* tácito y el proyecto original del mundo, y qué soy yo, en último análisis, en la medida en que puedo entreverme fuera de todo acto particular? Soy un campo, soy una experiencia. Un día, y de una vez por todas, algo se puso en marcha que, ni siquiera durante el sueño, puede ya dejar de ver o no ver, de sentir o no sentir, de sufrir o ser feliz, de pensar o descansar, en una palabra de «explicarse» con el mundo. Lo que ha habido no es una nueva serie de sensaciones o de estados de consciencia, no una nueva mónada o una nueva perspectiva, puesto que no estoy fijado en ninguna y que puedo cambiar de punto de vista, sujeto solamente a ocupar siempre uno y no más que uno a la vez; digamos que lo que ha habido es una nueva *posibilidad de situaciones*. El acontecimiento de mi nacimiento no pasó, no cayó en la nada, a modo de un acontecimiento del mundo objetivo; comprometía un futuro, no como la causa determina a su efecto, sino como una situación, una vez trabada, desemboca inevitablemente en algún desenlace. Había en adelante un nuevo «medio», el mundo recibía un nuevo estrato de significación. En la casa en donde nace un niño, todos los objetos cambian de sentido, se ponen a esperar de él un trato in-

determinado aún, alguien más, alguien diferente está ahí, una nueva historia, breve o larga, acaba de fundarse, un nuevo registro, de abrirse. Mi primera percepción, con los horizontes que la rodeaban es un acontecimiento siempre presente, una tradición inolvidable; incluso como sujeto pensante, soy aún esta primera percepción, la secuencia de la misma vida que ésa inaugurara. En un sentido, no hay más actos de consciencia o de *Erlebnisse* distintos en una vida de lo que hay cosas separadas en el mundo. Así como, ya lo vimos, cuando doy vueltas alrededor de un objeto, no obtengo una serie de puntos de vista perspectivísticos que luego coordinaría por medio de la idea de un solo geometral, no hay más que un poco de «movido» en la cosa que, de sí, atraviesa el tiempo, igualmente no soy una serie de actos psíquicos, ni tampoco un Yo central que los congrega en una unidad sintética, sino una sola experiencia inseparable de sí misma, una sola «cohesión de vida»,[36] una sola temporalidad que se explicita a partir de su nacimiento y la confirma en cada presente. Es este acontecimiento, o aun este acontecimiento trascendental, lo que el *Cogito* encuentra de nuevo. La primera verdad es, sí, «Yo pienso», pero a condición de entender con ello «yo soy-de-mí» [37] siendo-del-mundo. Cuando queremos ir más lejos en la subjetividad, si ponemos todas las cosas en duda y todas nuestras creencias en suspenso, no conseguimos entrever el fondo inhumano por donde, en expresión de Rimbaud, *nous ne sommes pas au monde*, no estamos en el mundo, no somos-del-mundo, más que como el horizonte de nuestros compromisos particulares y como poder de algo en general que es el fantasma del mundo. El interior y el exterior son inseparables. El mundo está todo al interior y yo estoy todo al exterior de mí. Cuando percibo esta mesa, es preciso que la percepción del tablero no ignore la de las patas, pues, de otro modo, el objeto se dislocaría. Cuando oigo una melodía, es necesario que cada momento esté ligado al siguiente, pues, de otro modo, no habría melodía. Y no obstante, la mesa está ahí con sus partes exteriores. La sucesión es esencial a la melodía. El acto que recoge, también aleja y mantiene a distancia; yo sólo me toco, rehuyéndome. En un pensamiento célebre, Pascal hace ver que, según cómo, yo comprendo al mundo, y que, según cómo, éste me comprende a mí. Hay que decir que es un mismo según cómo: comprendo al mundo porque para mí hay, en él, lo lejano y lo próximo, primeros planos y horizontes y que, así, forma cuadro y toma un sentido delante de mí; eso es, porque yo estoy situado en él y que él me comprende. No decimos que la *noción* del mundo sea inseparable de la del sujeto, que el sujeto *se piense* inseparable de la idea del cuerpo y de la idea del mundo, porque si no se tratara más que de una

36. «Zusammenhang des Lebens», HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 388.
37. *Id.*, pp. 124-125.

relación pensada, por este solo hecho, dejaría subsistir la independencia absoluta del sujeto como pensador y el sujeto no estaría situado. Si el sujeto está en situación, si incluso no es nada más que una posibilidad de situaciones, es que solamente realiza su ipseidad siendo efectivamente cuerpo y entrando por este cuerpo en el mundo. Si, reflexionando sobre la esencia de la subjetividad, la encuentro vinculada a la del cuerpo y a la del mundo, es que mi existencia como subjetividad no forma más que una sola cosa con mi existencia como cuerpo y con la existencia del mundo y que, finalmente, el sujeto que yo soy, tomado concretamente, es inseparable de este cuerpo y de este mundo. El mundo y el cuerpo ontológicos que encontramos en la mismísima médula del sujeto no son el mundo en idea o el cuerpo en idea, es el mismo mundo contraído en punto de presa global, es el mismo cuerpo como cuerpo-cognoscente.

Pero, se dirá, si la unidad del mundo no está fundada en la de la consciencia, si el mundo no es el resultado de un trabajo constitutivo, ¿de dónde proviene que las apariencias sean concordantes y se articulen en cosas, en ideas, en verdades; por qué nuestros pensamientos errantes, los acontecimientos de nuestra vida y los de la historia colectiva, en ciertos momentos toman un sentido y una dirección comunes y se dejan captar bajo una idea? ¿Por qué mi vida consigue reanudarse para proyectarse en palabras, en intenciones, en actos? Es el problema de la racionalidad. Sabemos que el pensamiento clásico busca, en definitiva, explicar las concordancias por un mundo en sí o por un espíritu absoluto. Tales explicaciones toman prestado del fenómeno de la racionalidad todo cuanto pueden tener de convincente; no lo explican, pues, y nunca son más claras que este mismo fenómeno. El pensamiento absoluto no es más claro para mí que mi espíritu finito, porque es por medio de él que yo lo pienso. Estamos en el mundo, somos-del-mundo, eso es: unas cosas se dibujan, un individuo inmenso se afirma, cada existencia se comprende y comprende a las demás. No queda sino reconocer estos fenómenos que fundan todas nuestras certezas. La creencia en un espíritu absoluto o en un mundo en sí, separado de nosotros, no pasa de ser una racionalización de esta fe primordial.

II. La temporalidad

«Le temps est le sens *de la vie (*sens: *comme on dit le sens d'un cours d'eau, le sens d'une phrase, le sens d'une étoffe, le sens de l'odorat).»*

P. CLAUDEL

«Der Sinn des Daseins ist die Zeitlichkeit.»

M. HEIDEGGER *

Si, en las páginas anteriores, encontramos ya el tiempo en el sendero que nos conducía a la subjetividad, es, ante todo, porque todas nuestras experiencias, en cuanto que son nuestras, se disponen según un antes y un después, porque la temporalidad, en lenguaje kantiano, es la forma del sentido íntimo, y el carácter más general de los «hechos psíquicos». Pero en realidad, y sin prejuzgar de lo que nos aportare el análisis del tiempo, encontramos ya entre el tiempo y la subjetividad una relación mucho más íntima. Acabamos de ver que el sujeto, que no puede ser una serie de acontecimientos psíquicos, no puede, eso no obstante, ser eterno. Sólo queda que sea temporal, no por un azar de la constitución humana, sino en virtud de una necesidad interior. Estamos invitados a hacernos del sujeto y el tiempo una concepción tal que comuniquen desde dentro. Podemos, desde ahora, decir de la temporalidad lo que dijimos más arriba, por ejemplo, de la sexualidad y la espacialidad: la existencia no puede tener ningún atributo exterior o contingente. No puede ser cualquier cosa —espacial, sexual, temporal— sin serlo por entero, sin reanudar y asumir sus «atributos» y hacer de los mismos unas dimensiones de su ser, de modo que un análisis mínimamente preciso de cada uno de ellos concierne en realidad la misma subjetividad. No hay problemas dominantes y problemas subordinados: todos los problemas son concéntricos. Analizar el tiempo, no es derivar las consecuencias de una concepción preestablecida de la subjetividad, es acceder a través del tiempo a su estructura concreta. Si conseguimos comprender el sujeto, no será en su pura forma, sino buscándolo en la intersección de sus dimensiones. Precisamos, pues, considerar el tiempo en sí mismo, y es siguiendo su dialéctica interna que se nos llevará a refundir nuestra idea del sujeto.

* «El tiempo es el *sentido* de la vida (*sentido*: como se dice el sentido de un curso de agua, el sentido de una frase, el sentido de un tejido, el sentido del olfato).» CLAUDEL, *Art Poétique*. «El sentido del existir humano es la temporalidad», HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 331.

Se dice que el tiempo pasa o transcurre. Se habla del curso del tiempo. El agua que veo pasar se preparó, hace unos días, en las montañas, cuando las nieves se derretían; está ante mí, ahora, y va hacia el mar en donde desembocará. Si el tiempo es semejante a un río, fluye del pasado hacia el presente y el futuro. El presente es la consecuencia del pasado y el futuro la consecuencia del presente. Esta célebre metáfora es, en realidad, muy confusa. Porque, *considerando las cosas mismas*, el derretimiento de las nieves y lo que de ello resulta no son unos acontecimientos sucesivos; o, mejor, la idea misma de acontecimiento no tiene cabida en el mundo objetivo. Cuando digo que anteayer las nieves produjeron el agua que ahora está pasando, sobrentiendo un testigo sujeto a un cierto lugar en el mundo y comparo sus puntos de vista sucesivos: asistió, allá arriba, al derretimiento de las nieves, ha seguido el agua en su curso, o bien, a la orilla del río, ve pasar, al cabo de dos días de espera, el pedazo de madera que echara en las fuentes. Los «acontecimientos» son fraccionados por un observador finito en la totalidad espacio-temporal del mundo objetivo. Pero, si considero al mundo en sí mismo, no hay más que un solo ser indivisible y que no cambia. El cambio supone cierto lugar en que me sitúo y desde donde veo desfilar a las cosas; no hay acontecimientos sin un alguien al que ocurren y cuya perspectiva finita funda la individualidad de los mismos. El tiempo supone una visión, un punto de vista, sobre el tiempo. No es, pues, una corriente, no es una sustancia que fluye. Si esta metáfora pudo conservarse desde Heráclito hasta nuestros días es porque, en la corriente, ubicamos subrepticiamente un testigo de su curso. Lo hacemos ya cuando decimos que la corriente fluye, *se* desliza *(s'écoule)*, pues ello equivale a concebir, donde no hay más que una cosa totalmente fuera de sí misma, una individualidad o un interior de la corriente que despliega al exterior sus manifestaciones. Pues bien, desde el momento en que introduzco el observador, que siga el curso de la corriente o que, de la orilla del río, constate su paso, las relaciones del tiempo se invierten. En el segundo caso, las masas de agua ya transcurridas no van hacia el futuro, se hunden en el pasado; el futuro, el por-venir, está del lado de las fuentes y el tiempo no viene del pasado. No es el pasado el que empuja al presente ni el presente el que empuja al futuro dentro del ser; el futuro no está preparado tras el observador, se premedita delante de él, como la borrasca en el horizonte. Si el observador, situado en una barca, sigue el hilo del agua, bien puede decirse que desciende con el curso del agua hacia su futuro, pero el futuro son los paisajes nuevos que le esperan en el estuario, y el curso del tiempo, no es ya la corriente misma: es el desenvolvimiento de los paisajes para el observador en movimiento. El tiempo no es, luego, un proceso real, una sucesión efectiva que yo me

limitaría a registrar. Nace de *mi* relación con las cosas. En las mismas cosas, el futuro y el pasado están en una especie de preexistencia y de supervivencia eternas; el agua que pasará mañana *está* en estos momentos en sus fuentes, el agua que acaba de pasar *está* ahora un poco más abajo, en el valle. Lo que es pasado o futuro para mí es presente para el mundo. A menudo se dice que, en las mismas cosas, el futuro todavía no es, el pasado ya no es, y el presente, en rigor, no es más que un límite, de modo que el tiempo se desmorona. Por eso pudo Leibniz definir el mundo subjetivo como *mens momentanea,* y san Agustín pedía, para constituir el tiempo, además de la presencia del presente, una presencia del pasado y una presencia del futuro. Pero comprendamos bien lo que quieren decir. Si el mundo objetivo es incapaz de llevar al tiempo, no es porque sea de algún modo demasiado angosto, que debamos añadirle un pliegue de futuro y uno de pasado. El pasado y el futuro no existen más que demasiado en el mundo, existen en presente, y lo que le falta al ser para ser temporal es el no-ser del en-otra-parte, del antaño y del mañana. El mundo objetivo está demasiado lleno para que en él quepa el tiempo. El pasado y el futuro, de sí mismos, se retiran del ser y pasan por el lado de la subjetividad para buscar en ella, no algún apoyo real, sino, por el contrario, una posibilidad de no-ser que se ajuste con su naturaleza. Si separamos el mundo objetivo de las perspectivas finitas que dan al mismo y lo pro-ponemos en sí, no podemos encontrar en él, por todas partes, más que «ahoras». Más, estos ahora, al no estar presentes a nadie, no tienen ningún carácter temporal y no podrían sucederse. La definición del tiempo, implícita en las comparaciones del sentido común y que podría formularse como «una sucesión de ahoras»,[1] no solamente comete el error de tratar el pasado y el futuro como presentes: es inconsistente, porque destruye la noción misma del «ahora» y la de la sucesión.

Nada ganaríamos, pues, con transportar el tiempo de las cosas, en nosotros, si renováramos «en la consciencia» el error de definirlo como una sucesión de ahoras. No obstante, es lo que hacen los psicólogos cuando quieren «explicar» la consciencia del pasado por los recuerdos, la consciencia del futuro por las proyecciones de estos recuerdos ante nosotros. La refutación de las «teorías fisiológicas» de la memoria, en Bergson por ejemplo, se sitúa en el terreno de la explicación causal; consisten en hacer ver que los vestigios cerebrales y los demás dispositivos corpóreos no son la causa adecuada de los fenómenos de memoria; que, por ejemplo, no se encuentra en el cuerpo algo con que dar cuenta del orden en el que los recuerdos desaparecen en caso

1. «Nacheinender der Jetzpunkte», HEIDEGGER, *Sein und Zeit,* por ejemplo página 422

de afasia progresiva. La discusión, así llevada a cabo, desacredita la idea de una conservación corpórea del pasado: el cuerpo no es ya un receptáculo de engramas, es un órgano de pantomima encargado de asegurar la realización intuitiva de las «intenciones»[2] de la consciencia. Pero estas intenciones se apegan a unos recuerdos conservados «en el inconsciente», la presencia del pasado en la consciencia sigue siendo una simple presencia de hecho; no se ha visto que nuestra mejor razón para desechar la conservación fisiológica del pasado es también una razón para desechar la «conservación psicológica», y esta razón es de que ninguna conservación, ningún «vestigio» fisiológico o psíquico del pasado puede hacer comprender la consciencia del pasado. Esta mesa lleva vestigios de mi vida pasada, he inscrito en ella mis iniciales, la he manchado de tinta. Pero estos vestigios no remiten, de por sí mismos, al pasado: son presentes; y, si encuentro en ellos signos de algún acontecimiento «anterior», es porque tengo, por otra parte, el sentido del pasado, es porque llevo en mí esta significación. Si mi cerebro conserva los vestigios del proceso corpóreo que acompañó a una de mis percepciones, y si el influjo nervioso pasa nuevamente por estos senderos ya batidos, mi percepción reaparecerá, tendré una nueva percepción, debilitada e irreal si se quiere, pero en modo alguno esta percepción, que es presente, podrá indicarme un acontecimiento pasado, a menos que yo tenga sobre mi pasado otro punto de vista que me permita reconocerla como recuerdo, lo que va contra la hipótesis. Si ahora sustituimos el vestigio fisiológico por un «vestigio psíquico», si nuestras percepciones permanecen en un inconsciente, la dificultad será la misma: una percepción conservada es una percepción, continúa existiendo, está siempre en presente, no abre tras de nosotros esta dimensión de fuga y ausencia que es el pasado, un fragmento conservado del pasado vivido no puede ser, como máxime, más que una ocasión de pensar en el pasado, no es él el que se hace reconocer; el reconocimiento, cuando lo queremos derivar de un contenido cualquiera, se precede siempre a sí mismo. La reproducción presupone la recognición; no puede comprenderse como tal más que si tengo, primero, una especie de contacto directo con el pasado en su lugar. Con mayor razón, no podemos construir el futuro con contenidos de consciencia: ningún contenido efectivo puede pasar, ni siquiera al precio de un equívoco, por un testimonio sobre el futuro, porque el futuro ni siquiera ha sido y no puede, como el pasado, dejar en nosotros su marca. No podríamos, pues, pensar en explicar la relación del futuro con el presente más que asimilándola a la del presente con el futuro. Al considerar la larga serie de mis estados pasados, veo que mi presente pasa siempre, puedo adelantar a este paso, tratar mi pasado próximo como lejano, mi

2. BERGSON, *Matière et Mémoire*, p. 137, n. 1; p. 139.

presente efectivo como pasado: el futuro es este hueco que se forma, pues, con anterioridad a él. La prospección sería, en realidad, una retrospección y el futuro una proyección del pasado. Pero aun cuando, por un imposible, pudiese yo construir la consciencia del pasado con unos presentes cuya destinación originaria se ha modificado, seguramente no podrían éstos abrirme un futuro. Aun cuando, de hecho, nos representemos el futuro con la ayuda de lo que hemos visto ya, no quita que, para proyectarlo delante de nosotros, sea necesario tener, primero, el sentido del futuro. Si la prospección es una retrospección, es, en todo caso, una retrospección anticipada y ¿cómo anticiparíamos si no tuviésemos el sentido del futuro? Adivinamos, se dice, «por analogía», que este presente incomparable, como todos los demás, pasará. Pero, para que se dé analogía entre los presentes pasados y el presente efectivo, es preciso que éste no se dé sólo como presente, que se anuncie ya como un pasado para muy pronto, que sintamos sobre él la presión de un futuro que quiere destituirlo, y que, en una palabra, el curso del tiempo sea, a título originario, no solamente el paso del presente al pasado, sino además el del futuro al presente. Si puede decirse que toda prospección es una retrospección anticipada, puede decirse igualmente que toda retrospección es una prospección invertida: sé que he estado en Córcega antes de la guerra, porque sé que la guerra estaba en el horizonte de mi viaje a Córcega. El pasado y el futuro no pueden ser simples conceptos que nos formaríamos por abstracción a partir de nuestras percepciones y recuerdos, simples denominaciones para designar la serie efectiva de los «hechos psíquicos». El tiempo es pensado por nosotros antes que las partes del tiempo, las relaciones temporales posibilitan los acontecimientos en el tiempo. Es, pues, necesario, correlativamente, que el sujeto no esté situado en él mismo para que pueda estar presente en intención así en el pasado como en el futuro. No digamos ya que el tiempo es un «dato de la consciencia», digamos, más precisamente, que la consciencia despliega o constituye el tiempo. Por la idealidad del tiempo deja, en fin, aquélla de estar encerrada en el presente.

¿Tiene, empero, la consciencia apertura a un pasado y a un futuro? No está ya asediada por el presente y, gracias a los «contenidos», camina libremente de un pasado y un futuro, que no están lejos de ella —porque los constituye en pasado y en futuro y son sus objetos inmanentes—, a un presente que no está cerca de ella —porque nada más es presente por las relaciones que plantea entre él, el pasado y el futuro. Pero precisamente una consciencia así liberada ¿no ha perdido toda noción de lo que puedan ser futuro, pasado e incluso presente? ¿El tiempo que ella constituye no es semejante en todo punto al tiempo real del que hicimos ver la imposibilidad, no es aun una serie de «ahoras», y que a nadie se presentan, porque nadie está empeñado en ellos?

¿No estamos siempre tan lejos de comprender lo que pueden ser el futuro, el pasado, el presente, y el paso de uno a otro? El tiempo como objeto inmanente de una consciencia es un tiempo nivelado, en otros términos, no es ya tiempo. No puede haber tiempo más que si no está completamente desplegado, si pasado, presente y futuro no están, no *son*, en el mismo sentido. Es esencial al tiempo el que se haga y el que no sea, el que nunca esté completamente constituido. El tiempo constituido, la serie de las relaciones posibles según el antes y el después, no es el tiempo, es su registro final, es el resultado de su *paso*, que el pensamiento objetivo siempre presupone y no consigue captar. Es espacio, puesto que sus momentos coexisten ante el pensamiento,[3] es presente, porque la consciencia es contemporánea de todos los tiempos. Es un medio distinto de mí e inmóvil en donde nada ocurre ni se escurre. Tiene que haber otro tiempo, el verdadero, en donde yo aprenda qué es el paso o el tránsito. Verdad es que yo no podría percibir una posición temporal sin un antes y un después que, para descubrir la relación de los tres términos, es preciso que no me confunda con ninguno de ellos, y que el tiempo tiene necesidad de una síntesis. Pero, es igualmente verdad que esta síntesis está siempre por reiniciar y que, de suponerla acabada en alguna parte, se la niega. Es el gran sueño de los filósofos el concebir una «eternidad de vida», más allá de lo permanente y lo mudable, en donde la productividad del tiempo esté contenida de modo eminente; pero una consciencia tética *del* tiempo que lo domine y lo abarque destruye el fenómeno del tiempo. Si hemos de encontrar una especie de eternidad, será en la médula de nuestra experiencia del tiempo y no en un sujeto intemporal encargado de pensarla y pro-ponerla. El problema consiste, ahora, en explicitar este tiempo en estado naciente y en situación de aparecer, siempre sobrentendido por la *noción* de tiempo, y que no es un objeto de nuestro saber, sino una dimensión de nuestro ser.

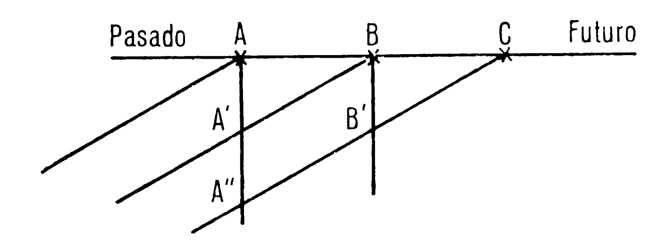
Es en mi «campo de presencia» en sentido lato —este momento que paso trabajando con, tras él, el horizonte del día pasado y, delante, el horizonte del atardecer y la noche— que tomo contacto con el tiempo, que aprendo a conocer el curso del tiempo. El pasado más lejano tiene, también, su orden temporal y una

3. No es necesario ni suficiente, para volver al tiempo auténtico, denunciar la espacialización del tiempo, como hace Bergson. No es necesario, porque el tiempo no es exclusivo del espacio más que si se considera un espacio previamente objetivado, y no esta espacialidad primordial que hemos intentado describir, y que es la forma abstracta de nuestra presencia en el mundo. No es suficiente, porque, incluso una vez denunciada la traducción sistemática del tiempo en términos de espacio, se puede permanecer muy lejos de una intuición auténtica del tiempo. Es lo que le ocurrió a Bergson. Cuando dice que la duración hace «bola de nieve consigo misma», cuando acumula en el inconsciente unos recuerdos en sí, construye el tiempo con el presente conservado, la evolución con lo evolucionado.

posición temporal respecto de mi presente, pero en tanto cuanto ha sido presente, que «en su tiempo» ha sido atravesado por mi vida, y que se ha proseguido hasta ahora. Cuando evoco un pasado lejano, vuelvo a abrir el tiempo, me sitúo en un momento en el que comportaba aún un horizonte de futuro hoy cerrado, un horizonte de pasado próximo hoy lejano. Todo me remite, pues, al campo de presencia como a la experiencia originaria en la que el tiempo y sus dimensiones aparecen *en persona*, sin distancia interpuesta y en una evidencia última. Ahí vemos un futuro deslizándose en el presente y en el pasado. Estas tres dimensiones no nos las dan unos actos discretos: no me represento mi jornada, ésta pesa sobre mí con todo su peso, está aún ahí, no evoco ningún detalle de la misma, pero tengo el poder próximo de hacerlo, la tengo «aún en mano».[4] Igualmente, no pienso en la tarde que se cae y sus secuencias, y no obstante «está ahí», como la parte trasera de una casa de la que veo la fachada, o como el fondo bajo la figura. Nuestro futuro no está solamente hecho de conjeturas y ensueños. Por delante de cuanto veo y percibo, nada hay, sin duda, de visible, pero mi mundo se continúa gracias a unas líneas intencionales que trazan de antemano cuando menos el estilo de lo que va a venir (aunque siempre esperemos, y sin duda hasta la muerte, ver aparecer *otra cosa*). El presente (en sentido estricto) no está pro-puesto. El papel, mi estilográfica, están ahí para mí, pero no los percibo explícitamente, más que ver unos objetos cuento con un contexto, me apoyo en mis utensilios, estoy para mi trabajo más que ante él. Husserl llama protensiones y retenciones las intencionalidades que me anclan en un contexto. No parten de un Yo central, sino, de alguna manera, de mi campo perceptivo que arrastra tras él su horizonte de retenciones y hace mella por sus pretensiones en el futuro. No paso por una serie de ahoras, cuya imagen yo conservaría y que, empalmados unos con otros, formarían una línea. A cada momento que viene, el momento precedente sufre una modificación: lo tengo aún en mano, está aún ahí, y sin embargo se hunde ya, desciende bajo la línea de los presentes; para guardarlo, es necesario que tienda la mano a través de una delgada capa de tiempo. Sí, es él, y tengo el poder de alcanzarlo tal como acaba de ser, no estoy separado de él, pero, en fin, no sería pasado si nada hubiese cambiado; empieza a perfilarse o proyectarse en mi presente, cuando era hace un instante mi presente. Cuando sobreviene un tercer momento, el segundo sufre una nueva modificación, de retención que era pasa a ser retención de retención, la capa de tiempo entre él y yo se espesa. Como hace Husserl, puede representarse el fenómeno por medio de un esquema, al que habría que añadir, para que fuese completo, la pers

4. «Noch im Griff behalte», HUSSERL, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, pp. 390 ss.

pectiva simétrica de las protensiones. El tiempo no es una línea, sino una red de intencionalidades.



Según Husserl (*Leitbewusstsein*, p. 22). Línea horizontal: serie de los «ahora». Líneas oblicuas: *Abschattungen* de los mismos «ahora» vistos desde un «ahora» ulterior. Líneas verticales: *Abschattungen* sucesivas de un mismo «ahora».

Sin duda se dirá que esta descripción y este esquema no nos hacen adelantar ni un paso. Cuando pasamos de A a B, y luego a C, A se proyecta o se perfila en A' y luego en A". Para que se reconozca a A' como retención o *Abschattung* de A, y a A" de A', e incluso para que la transformación de A en A' se experimente como tal, ¿no se requiere una síntesis de identificación que reúna a A, A', A" y todas las demás *Abschattungen* posibles, y ello no equivale a hacer de A una unidad ideal como quiere Kant? Y, sin embargo, con esta síntesis intelectual sabemos que no habrá ya tiempo A, y todos los momentos anteriores del tiempo serán para mí identificables, de alguna manera seré salvado del tiempo que los hace deslizar y los embrolla, pero al mismo tiempo, habré perdido el sentido del antes y el después, sólo dado por este deslizamiento, y nada distinguirá ya la serie temporal de una multiplicidad espacial. Si Husserl introdujo la noción de retención y dijo que tengo aún en mano el pasado inmediato, es justamente para expresar que no planteo el pasado o no lo construyo a partir de una *Abschattung* realmente distinta del mismo y por un acto expreso, que lo alcanzo en su ecceidad reciente y, con todo, pasada. Lo que me es dado, no es, primero, A' A" o A'", ni remonto de estos «perfiles» a su original A como se va del signo a la significación. Lo que se me da es A visto por transparencia a través de A', y este conjunto a través de A" y así sucesivamente, como veo al guijarro a través de las masas de agua que se deslizan sobre él. Sí, hay síntesis de identificación, pero solamente en el recuerdo expreso y en la evocación voluntaria del pasado lejano, eso es, en los modos derivados de la consciencia del pasado. Por ejemplo, estoy dudando de la fecha de un recuerdo, tengo ante mí una escena, no sé a qué punto del tiempo colgarla, el recuer-

do ha perdido su anclaje, entonces puedo obtener una identificación intelectual fundada, por ejemplo, en el orden causal de los acontecimientos: mandé hacer este traje antes del armisticio, porque desde entonces no se encuentra ya tejido inglés. Pero, en tal caso, no es al mismo pasado que alcanzo. Cuando, por el contrario, vuelvo a encontrar el origen concreto del recuerdo, es porque se sitúa de nuevo en cierta corriente de temor y de esperanza que va de Munich a la guerra, es que alcanzo el tiempo perdido, que, desde el momento considerado hasta mi presente, la cadena de las retenciones y el encaje de horizontes sucesivos asegura un paso continuo. Los puntos de referencia objetivos respecto de los cuales ubico mi recuerdo en la identificación mediata, y en general, la síntesis intelectual no tienen un sentido temporal más que porque la síntesis de la aprehensión me vincula progresivamente a todo mi pasado efectivo. Ni siquiera podría ser cuestión de reducir la segunda a la primera. Si las *Abschattungen* A' y A" se me aparecen como *Abschattungen* de A, no es porque participen todas de la unidad ideal A que sería su razón común. Es porque, a través de ellas, poseo el punto A en su individualidad irrecusable, fundada de una vez por todas por su mensaje en el presente, y que veo brotar de él las *Abschattungen* A', A"... En lenguaje husserliano, por debajo de la «intencionalidad de acto», que es la consciencia tética de un objeto y que, por ejemplo, en la memoria intelectual, convierte al eso en idea, debemos reconocer una intencionalidad «operante» *(fungierende Intentionalität)* [5] que posibilita a la primera y que es aquello que Heidegger llama trascendencia. Mi presente se sobrepasa hacia un futuro y hacia un pasado próximos y los toca allí donde están, en el pasado, en el futuro mismos. Si no tuviésemos el pasado más que bajo la forma de recuerdos expresos, a cada instante sentiríamos la tentación de evocarlo para verificar su existencia, como el enfermo del que habla Scheler y que se volvía para asegurarse de que los objetos seguían estando allá de veras... cuando nosotros los sentimos detrás nuestro como una adquisición irrecusable. Para tener un pasado o un futuro, no tenemos por qué reunir por un acto intelectual una serie de *Abschattungen*, éstas poseen como una unidad natural y primordial, y es el mismo pasado o futuro el que a través de ellas se anuncia. Tal es la paradoja de lo que podríamos llamar, con Husserl, la «síntesis pasiva» del tiempo; [6] de un término que no es, evidentemente, una solución, sino un indicio para designar un problema.

El problema empieza a aclararse si recordamos que nuestro diagrama representa un corte instantáneo en el tiempo. Lo que en realidad hay, no es un pasado, un presente, un futuro, no

5. HUSSERL, *Zeitbewusstsein*, p. 430. *Formale und transzendentale Logik*, p. 208. Ver FINK, *Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls*, p. 266.
6. Ver, por ejemplo, *Formale und transzendentale Logik*, pp. 256-257.

unos instantes discretos A, B, C, unas *Abschattungen* realmente distintas A', A", B', no una multitud de retenciones y, por otro lado, una multitud de protensiones. El surgir de un nuevo presente no *provoca* un amontonamiento del pasado y un tirón del futuro, sino que el nuevo presente *es* el paso de un futuro al presente y del antiguo presente al pasado, es en un solo movimiento que, de un cabo al otro, el tiempo se pone a moverse. Los «instantes» A, B, C no *son* sucesivamente, *se diferencian* el uno del otro, y correlativamente A pasa a A' y de aquí a A". En fin, el sistema de las retenciones recoge a cada instante en sí mismo lo que era, en un instante anterior, el sistema de las protensiones. Lo que aquí tenemos no es una multiplicidad de los fenómenos ligados, sino un solo fenómeno de flujo. El tiempo es el único movimiento que conviene consigo mismo en todas sus partes, como un gesto envuelve todas las contracciones musculares necesarias para realizarlo. Cuando pasamos de B a C, hay como una explosión, una desintegración de B en B', de A' en A"; el mismo C que, cuando estaba por venir, se anunciaba por una emisión continua de *Abschattungen* empieza, en cuanto llegado a la existencia, a perder ya sustancia. «El tiempo es el medio ofrecido a todo lo que será para ser a fin de que no sea ya más.»[7] No es más que una fuga general fuera del Sí *(Soi)*, la ley única de estos movimientos centrífugos, o incluso, como Heidegger dice, un «ek-stasis». Mientras B deviene C, deviene asimismo B' y, con ello, A, que, al devenir B, había devenido también A', cae en A". A, A', A" por una parte, B y B' por la otra, están entrelazados, no por una síntesis de identificación, que los envararía en un punto del tiempo, sino por una síntesis de transición *(Uebergangssynthesis)*, en cuanto que salen una de otra, y que cada una de estas proyecciones no es más que un aspecto de la explosión o dehiscencia total. He ahí por qué el tiempo, en la experiencia primordial que del mismo tenemos, no es para nosotros un sistema de posiciones objetivas a través de las cuales pasamos, sino un medio movedizo que se aleja de nosotros, como el paisaje desde la ventanilla del tren. No obstante no creemos en serio que el paisaje se mueva, el guardabarrera pasa como un relámpago, pero la colina del fondo apenas se mueve, y, de igual modo, si el principio de mi jornada ya se aleja, el principio de mi semana es un punto fijo, un tiempo objetivo se dibuja al horizonte y tiene, pues, que bosquejarse en mi pasado inmediato. ¿Cómo es posible esto? ¿Cómo el ek-stasis temporal no es una desintegración absoluta en la que la individualidad de los momentos desaparezca? Es que la desintegración deshace lo que el paso del futuro al presente había hecho: C está al término de una larga concentración que lo ha conducido a la madurez; a medida que se preparaba, se señalaba por unas *Abschattungen* cada vez

7. P. CLAUDEL, *Art poétique*, p. 57.

menos numerosas, se acercaba *en persona*. Cuando llegó al presente, aportaba en él su génesis de la que era el límite nada más, y la presencia próxima de lo que vendría tras él. De modo que, cuando esa se realiza y lo empuja al pasado, no le priva bruscamente del ser y su desintegración es para siempre el reverso o la consecuencia de su maduración. En una palabra, como en el tiempo ser y pasar son sinónimos, al devenir pasado, el acontecimiento no cesa de ser. El origen del tiempo objetivo con sus ubicaciones fijas bajo nuestra mirada no debe buscarse en una síntesis eterna, sino en el acuerdo y el recobramiento del pasado y del futuro a través del presente, en el paso mismo del tiempo. El tiempo mantiene aquello a lo que hace ser, en el mismo momento en que lo expulsa del ser, porque el nuevo ser estaba ya anunciado en el precedente como teniendo que ser y que, para éste, era lo mismo devenir presente y estar destinado a pasar. «La temporalización no es una sucesión *(Nacheinander)* de éxtasis. El futuro no es posterior al pasado, y éste no es anterior al presente. La temporalidad se temporaliza como futuro-que-va-al-pasado-viniendo-al-presente.»[8] Bergson andaba equivocado al *explicar* la unidad del tiempo por su continuidad, pues ello equivale a confundir pasado, presente y futuro, so pretexto de que se va, por transiciones insensibles, del uno al otro; equivale, en definitiva, a negar el tiempo. Pero andaba en lo cierto al aferrarse a la continuidad del tiempo como a un fenómeno esencial. De todos modos, hay que elucidarlo. El instante C y el instante D, tan próximo como se quiera del primero, no son indiscernibles, ya que en tal caso no habría tiempo, sino que pasan de uno a otro, y C deviene D porque C nunca dejó de ser otra cosa que la anticipación de D como presente y de su propio paso al pasado. Esto equivale a decir que cada presente reafirma la presencia de todo el pasado que expulsa y anticipa la de todo el por-venir, y que, por definición, el presente no está encerrado en sí mismo y se trasciende en un futuro y un pasado. Lo que ocurre es que no hay un presente, luego otro presente que sucede al primero en el ser, ni siquiera un presente con perspectivas de pasado y de futuro, seguido de otro presente en el que estas perspectivas se trastornarían, de modo que sería necesario un espectador idéntico para operar la síntesis de las sucesivas perspectivas: no hay más que un solo tiempo que se confirma a sí mismo, que nada puede llevar a la existencia sin haberla ya fundado como presente y como pasado por venir y que se establece de una vez.

El pasado no *es*, pues, pasado, ni el futuro, futuro. No existe más que cuando una subjetividad viene a romper la plenitud del ser en sí, y dibujar una perspectiva, introducir el no-ser en ella. Un pasado y un futuro surgen cuando me extiendo hacia ellos. Yo no estoy abierto *(suis à)* para mí mismo a la hora que

8. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 350.

es, lo mismo lo estoy a la mañana de este día como a la noche que seguirá, y mi presente es, si se quiere, este instante, pero también este día, este año, mi vida toda. No hay necesidad de una síntesis que reúna desde el exterior los *tempora* en un solo tiempo, porque cada uno de los *tempora* comprendía ya, más allá de sí mismo, la serie abierta de los demás *tempora*, comunicaba interiormente con ellos, y porque la «cohesión de una vida»[9] viene dada con su ek-stasis. El paso del presente a otro presente, no lo pienso, no soy su espectador, lo efectúo, estoy ya en el presente que va a venir como mi gesto llega ya a su término, soy yo mismo el tiempo, un tiempo que «permanece» y no «fluye» ni «cambia», como dijera Kant en algunos de sus textos.[10] Esta idea del tiempo que se anticipa a sí mismo, el sentido común la descubre a su modo. Todo el mundo habla *del* tiempo, y no como el zoólogo habla del perro o el caballo, en el sentido de un nombre colectivo, sino en el sentido de un nombre propio. Algunas veces incluso se le personifica. Todos piensan que hay ahí un solo ser concreto, por entero presente en cada una de sus manifestaciones, al igual que un hombre en cada una de sus palabras. Se dice que hay un tiempo como se dice que hay un chorro de agua: el agua cambia y el chorro de agua permanece porque la forma se conserva; la forma se conserva porque cada onda sucesiva recoge las funciones de la anterior: onda impulsora respecto de la que impulsaba, se vuelve, a su vez, onda impulsada respecto de otra; y esto proviene de que, desde la fuente hasta el chorro, las ondas no están separadas: no hay más que un único impulso; una sola laguna en el flujo bastaría para interrumpir el chorro. Aquí se justifica la metáfora del río, no en cuanto que el río fluye, sino en cuanto que nada más forma una sola cosa consigo mismo. Ahora bien, esta intuición de la permanencia del tiempo queda comprometida en el sentido común, porque éste la tematiza o la objetiva, lo que es, indudablemente, la manera más segura de ignorarla. Hay más verdad en las personificaciones míticas del tiempo que en la noción del tiempo considerado, a la manera científica, como una variable de la naturaleza en sí o, a la manera kantiana, como una forma idealmente separable de su materia. Hay un estilo temporal del mundo y el tiempo sigue siendo el mismo porque el pasado es un antiguo futuro y un presente reciente, el presente un pasado próximo y un futuro reciente, el futuro un presente e incluso un pasado por venir, eso es, porque cada dimensión del tiempo se trata o enfoca *como* algo diferente de ella misma; eso es, en fin, porque hay en la médula del tiempo una mirada o, como Heidegger dice, un *Augen-Blick*, *alguien* por medio del cual el voca-

9. *Id.*, p. 373.

10 Citado por HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, páginas 183-184.

blo *como* puede tener un sentido. No decimos que el tiempo es para alguien: ello equivaldría a exhibirlo e inmovilizarlo de nuevo. Decimos que el tiempo es alguien, o sea, que las dimensiones temporales, en cuanto que se recubren perpetuamente, se confirman una a otra, no hacen nada más que explicitar lo que en cada una estaba implicado, expresan todas una explosión o un único impulso que es la mismísima subjetividad. Hay que entender el tiempo como sujeto y el sujeto como tiempo. Es evidente que esta temporalidad originaria no es una yuxtaposición de acontecimientos exteriores, porque es el poder que los mantiene conjuntamente alejándolos uno de otro. La subjetividad última no es temporal en el sentido empírico de la palabra: si la consciencia del tiempo estuviese hecha de estados de consciencia que se suceden, sería necesaria una nueva consciencia para tener consciencia de esta sucesión y así sucesivamente. No nos queda más remedio que admitir «una consciencia que no tenga ya tras sí ninguna consciencia para tener consciencia de sí»,[11] que, en consecuencia, no esté expuesta en el tiempo y cuyo «ser coincida con el ser para sí».[12] Podemos decir que la consciencia última es «atemporal» *(zeitlose)* en cuanto que no es intratemporal.[13] «En» mi presente, si lo capto aún viviente con todo lo que implica, hay un éxtasis hacia el futuro y hacia el pasado que hace aparecer las dimensiones del tiempo, no como rivales, sino como inseparables: ser ahora, es ser siempre, y ser para nunca jamás. La subjetividad no está en el tiempo porque asume o vive el tiempo y se confunde con la cohesión de una vida.

¿Volvemos así a una especie de eternidad? Estoy en el pasado y, por el encaje continuo de las retenciones, conservo mis experiencias más antiguas, no tengo un doble o una imagen de las mismas, las tengo a ellas, exactamente tal como fueron. Pero el encadenamiento continuo de los campos de presencia, por el que se me asegura este acceso al pasado, tiene como carácter esencial el no efectuarse más que paulatina y progresivamente; cada presente, por su misma esencia de presente, excluye la yuxtaposición con los demás presentes e, incluso en el pasado lejano, no puede abarcar cierta duración de mi vida más que desenvolviéndola de nuevo según su propio *tempo*. La perspectiva temporal, la confusión de las lejanías, esta especie de «tintineo» del pasado cuyo límite es el olvido, no son unos accidentes de la memoria, no expresan la degradación en la existencia empírica de una consciencia del tiempo en principio total, no expresan más que su ambigüedad inicial: retener es tener, pero a distancia. Una vez más, la «síntesis» del tiempo es una síntesis de

11. HUSSERL, *Zeitbewusstsein*, p. 442: «primäres Bewusstsein... das hinter sich kein Bewusstsein mehr hat in dem es bewusst wäre...»
12. *Id.*, p. 471: «fällt ja Sein und Innerlich-bewusstsein zusammen».
13. *Id.*, p. 464.

transición, es el movimiento de una vida que se despliega, y no hay otra manera de efectuarla que vivir esta vida, no hay un lugar del tiempo, es el tiempo el que se lleva y se lanza nuevamente a sí mismo. El tiempo como impulso indiviso y como transición es el único que puede hacer posible al tiempo como multiplicidad sucesiva, y lo que nosotros ponemos en el origen de la intratemporalidad es un tiempo constituyente. Cuando describíamos hace un instante el recubrimiento del tiempo por sí mismo, solamente lográbamos tratar el futuro como pasado a base de añadir "un pasado por venir", y el pasado como un futuro a base de añadir "un futuro ya acaecido"; eso es, en el momento de nivelar el tiempo se imponía afirmar nuevamente la originalidad de cada perspectiva y fundar esta semieternidad en el acontecimiento. Lo que en el tiempo no pasa, es el paso del tiempo. El tiempo se recomienza: ayer, hoy, mañana, este ritmo cíclico, esta forma constante muy bien puede darnos la ilusión de poseerlo de una vez todo entero, como el chorro de agua nos da un sentimiento de eternidad. Pero la generalidad del tiempo no es mas que un atributo secundario del mismo, y no da del mismo más que una visión inauténtica, puesto que no podemos ni siquiera concebir un ciclo sin distinguir temporalmente el punto de llegada y el punto de partida. El sentimiento de eternidad es hipócrita, la eternidad se nutre del tiempo. El chorro de agua solamente sigue siendo el mismo por el impulso continuo del agua. La eternidad es el tiempo del sueño y el sueño remite al estado de vigilia, del que toma prestadas todas sus estructuras. ¿Cuál es, luego, este tiempo despierto en el que la eternidad toma raíces? En el campo de presencia en sentido lato, con su doble horizonte de pasado y de futuro originarios y la infinidad abierta de los campos de presencia transcurridos o posibles. Nada más hay tiempo para mí porque estoy situado en el mismo, porque me descubro empeñado en el mismo, eso es, porque todo el ser no se me da en persona, y, finalmente, porque un sector del ser me está tan próximo que ni siquiera forma un cuadro ante mí y no puedo *ver*lo, como no puedo ver mi rostro. Hay tiempo para mí porque tengo un presente. Es al llegar al presente que un momento del tiempo adquiere la individualidad imborrable, aquel «una vez por todas», que luego le permitirán atravesar el tiempo y nos darán la ilusión de la eternidad. Ninguna de las dimensiones del tiempo puede deducirse de las demás. Pero el presente (en sentido lato, con sus horizontes de pasado y de futuro originarios) tiene, no obstante, un privilegio, porque es la zona en la que el ser y la consciencia coinciden. Cuando me acuerdo de una percepción antigua, cuando imagino una visita a mi amigo Pablo que está en el Brasil, verdad es que enfoco al pasado en su mismo lugar, a Pablo en el mundo, y no a algún objeto mental interpuesto. Pero mi acto de representación, a diferencia de las experiencias representadas, me es efectivamente presente, el uno

es percibido, los demás no son, precisamente, más que representados. Una experiencia antigua, una experiencia eventual, tienen necesidad, para aparecérseme, de ser llevadas en el ser por una consciencia primaria, que es aquí mi percepción interior de la rememoración o la imaginación. Decíamos más arriba que hay que llegar a una consciencia que no tenga tras sí a otra, que capte, pues, su propio ser, y en donde ser y ser consciente no hagan más que una cosa. Esta consciencia última no es un sujeto eterno que se descubre en una transparencia absoluta, puesto que un tal sujeto sería definitivamente incapaz de bajar al tiempo y nada tendría, pues, en común con nuestra experiencia; es la consciencia del presente. En el presente, en la percepción, mi ser y mi consciencia no hacen más que uno, no porque mi ser se reduzca al conocimiento que del mismo tengo y esté claramente expuesto ante mí —al contrario, la percepción es opaca, pone en tela de juicio, por debajo de lo que conozco, mis campos sensoriales, mis complicidades primitivas con el mundo—, sino porque «tener consciencia» no es ahí nada más que «ser-de-...» y que mi consciencia de existir se confunde con el gesto efectivo de «exsistencia».[14] Es comunicando con el mundo que comunicamos indudablemente con nosotros mismos. Tenemos el tiempo entero y estamos presentes a nosotros mismos porque estamos presentes al mundo.

De ser así, y si la consciencia arraiga en el ser y en el tiempo asumiendo en ellos una situación, ¿cómo podemos describirla? Es necesario que sea un proyecto global o una visión del tiempo y del mundo que, para revelarse, para devenir explícitamente lo que implícitamente es, eso es, consciencia, tiene necesidad de desenvolverse en lo múltiple. No debemos advertir aparte ni el poder indiviso, ni sus distintas manifestaciones, la consciencia no es el uno o el otro, es uno y otro, es el movimiento mismo que se anticipa, un flujo que no se abandona. Tratemos de describirlo mejor con un ejemplo. El novelista o el psicólogo que no se remonta a las fuentes y toma la temporalización ya hecha, ve la consciencia como una multiplicidad de hechos psíquicos entre los que intenta establecer unas relaciones de causalidad. Por ejemplo,[15] Proust nos muestra cómo el amor de Swann por Odette *implica* los celos que, a su vez, *modifican* al amor, dado que Swann, siempre preocupado por arrancarla a todo el mundo, pierde la oportunidad de contemplarla. En realidad, la consciencia de Swann no es un medio inerte en el que unos hechos psíquicos se suscitan unos a otros desde el exterior. Lo que se da, no son celos provocados por el amor que, a su vez, lo alteran, sino cierta manera de amar en la que, de una vez, se lee todo el destino de

14. Tomamos esta expresión de H. CORBIN, *Qu'est-ce que le Métaphysique?*, página 14.
15. El ejemplo lo da J. P. SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 216.

este amor. Swann tiene una predilección por la persona de Odette, por este «espectáculo» que ella es, por esta manera que tiene ella de mirar, de formar una sonrisa, de modular su voz. Pero ¿qué es tener predilección por alguien? Proust lo dice a propósito de otro amor: es sentirse excluido de esta vida, querer entrar en ella y ocuparla enteramente. El amor de Swann no provoca celos. Ya *es*, y desde el principio, celos. Los celos no provocan una modificación del amor: el placer que sentía Swann por contemplar a Odette ya llevaba en sí su alteración, puesto que era el placer de ser el único en hacerlo. La serie de los hechos psíquicos y de las relaciones de causalidad no hace más que traducir al exterior cierto punto de vista de Swann referente a Odette, una cierta manera de ser del otro. El amor celoso de Swann tendría que ponerse en relación, por lo demás, con sus demás conductas, y tal vez apareciera luego como la manifestación de una estructura de existencia aún más general, que sería la persona de Swann. Recíprocamente, toda consciencia como proyecto global se perfila o se manifiesta a sí misma en actos, experiencias, en «hechos psíquicos» en los que ésta se reconoce. Es ahí que la temporalidad ilumina a la subjetividad. No comprenderemos jamás cómo un sujeto pensante o constituyente puede pro-ponerse o advertirse a sí mismo en el tiempo. Si el Yo es el Yo trascendental de Kant, nunca comprenderemos que en ningún caso pueda confundirse con su surco en el sentido íntimo, ni que el yo empírico sea todavía un yo. Pero si el sujeto es temporalidad, luego la autoposición deja de ser una contradicción, porque expresa exactamente la esencia del tiempo vivo. El tiempo es «afección de sí por sí»: [16] el afectante es el tiempo como impulso y paso hacia un futuro; el afectado es el tiempo como serie desenvuelta de presentes; el afectante y el afectado no forman más que una sola cosa, porque el impulso del tiempo no es más que la transición de un presente a un presente. Este ek-stasis, esta proyección de un poder indiviso en un término que le está presente, es la subjetividad. El flujo originario, dice Husserl, no solamente es: necesariamente tiene que darse una «manifestación de sí mismo» *(Selbsterscheinung)*, sin que tengamos necesidad de situar tras él a otro flujo para tomar consciencia del mismo. «Se constituye como fenómeno en sí mismo», [17] es esencial al tiempo el que no sea solamente tiempo efectivo o que se escurre, sino además tiempo que se sabe, pues la explosión o la dehiscencia del presente hacia un futuro es el arquetipo de la *relación de sí a sí* y dibuja una interioridad o una ipseidad. [18]

16. La expresión la aplica Kant al *Gemüt*. Heidegger la transfiere al tiempo: «Die Zeit ist ihren Wesen nach reine Affektion ihrer selbst» [«El tiempo es, por esencia, pura afección de sí mismo»], *Kant und das Problem der Metaphysik*, pp. 180-181.
17. HUSSERL, *Zeitbewusstsein*, p. 436.
18. HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 181: «Als reine Selbstaffektion bildet (die Zeit)

Aquí surge una luz,[19] aquí no nos enfrentamos ya con un ser que se apoya en sí, sino en un ser cuya esencia toda, como la de la luz, es de *hacer ver*. Es por la temporalidad que puede darse, sin contradicción, sentido y razón. Lo vemos incluso en la noción común del tiempo. Delimitamos unas fases o unas etapas de nuestra vida, consideramos, por ejemplo, como formando parte de nuestro presente todo cuanto tiene una relación de sentido con nuestras ocupaciones del momento; reconocemos, pues, implícitamente que tiempo y sentido no forman más que uno. La subjetividad no es identidad inmóvil consigo mismo: como al tiempo, le es esencial, para ser subjetividad, que se abra a un Otro y que salga de sí. No hay que representarnos al sujeto como constituyente, y la multiplicidad de sus experiencias o *Erlebnisse* como constituidas; no hay que tratar al Yo trascendental como al verdadero sujeto y al yo empírico como a su sombra o estela. Si su relación fuese ésta, podríamos retirarnos en el constituyente, y esta reflexión reventaría al tiempo, carecería de lugar y fecha. Si, de hecho, incluso nuestras reflexiones más puras se nos revelan retrospectivamente en el tiempo, si hay inserción en el flujo de nuestras reflexiones sobre el flujo,[20] es que la consciencia más exacta de que seamos capaces siempre se encuentra como afectada por ella misma o dada a ella misma, y que el vocablo consciencia no tiene, fuera de esta dualidad, ningún sentido.

Nada de lo que se dice del sujeto es falso: es verdad que el sujeto como presencia absoluta a sí es rigurosamente indeclinable, y nada podría ocurrirle que no lleve ya en sí mismo su esbozo. Verdad es también que se concede unos emblemas de sí mismo en la sucesión y en la multiplicidad, y que estos emblemas son él, ya que sin ellos sería como un grito inarticulado y no llegaría siquiera a la consciencia de sí. Lo que provisionalmente llamamos síntesis pasiva halla aquí su iluminación. Una síntesis pasiva es contradictoria si la síntesis es composición, y si la pasividad consiste en recibir una multiplicidad en lugar de componerla. Queríamos decir, al hablar de síntesis pasiva, que lo múltiple lo penetramos nosotros y que, no obstante, no somos nosotros quienes efectuamos su síntesis. Pues bien, la temporalización cumple, por su misma naturaleza, con estas dos condiciones: resulta visible, en efecto, que yo no soy el autor del tiempo como tampoco de los latidos de mi corazón, no soy yo quien toma la iniciativa de la temporalización; yo no decidí nacer, y, una vez nacido, el tiempo se escurre a través de mí, haga yo lo que quiera. Y no

---

usprünglich die endliche Selbstheit dergestalt dass das Selbst so etwas wie Selbsbewusstsein sein kann.» [«En cuanto pura autoafección (el tiempo) construye originariamente la ipseidad finita de tal modo que el sí pueda ser algo como consciencia de sí.»].

19. Heidegger habla en alguna parte de la «Gelichtetheit» del Dasein.
20. Lo que, en los inéditos, Husserl llama «Einströmen».

obstante, este surgir del tiempo no es un simple hecho que yo soporto, puedo encontrar en él un recurso contra sí mismo, como ocurre en una decisión que me empeña o en un acto de fijación conceptual. Me arranca a lo que iba a ser, pero me da al mismo tiempo el medio para captarme a distancia y realizarme en calidad de yo. Lo que se llama la pasividad no es la recepción por parte nuestra de una realidad ajena o la acción causal del exterior en nosotros: es un investir, un ser en situación, ante el cual no existimos, que perpetuamente recomenzamos y que es constitutivo de nosotros mismos. Una espontaneidad «adquirida» de una vez por todas «se perpetúa en el ser en virtud de lo adquirido»,[21] es exactamente el tiempo y es exactamente la subjetividad. Es el tiempo, pues un tiempo que no tuviese sus raíces en un presente y, por ende, en un pasado, no sería ya tiempo, sino eternidad. El tiempo histórico de Heidegger, que fluye del futuro y que, por una decisión resuelta, *tiene* (*a*) de antemano su futuro y se salva de una vez por todas de la dispersión, es imposible según el pensamiento mismo de Heidegger: en efecto, si el tiempo es un *ek-stasis*, si presente y pasado son dos resultados de este éxtasis, ¿cómo podríamos cesar completamente de ver el tiempo desde el punto de vista del presente, y cómo saldríamos definitivamente de lo inauténtico? Es en el presente que estamos siempre centrados, de él parten nuestras decisiones; así, éstas siempre pueden ponerse en relación con nuestro pasado, nunca carecen de motivo y, si abren en nuestra vida un ciclo que puede ser por entero nuevo, han de ser reanudadas en lo que sigue, no nos salvan de la dispersión más que por un tiempo. No puede, pues, ser cuestión de deducir el tiempo de la espontaneidad. No somos temporales *porque* somos espontáneos y porque, como consciencias, nos arrancamos a nosotros mismos, sino, al contrario, el tiempo es el fundamento y la medida de nuestra espontaneidad, el poder de pasar más allá y «anonadar» que nos habita, que es nosotros mismos, se nos da también con la temporalidad y la vida. Nuestro nacimiento, o, como Husserl dice en sus inéditos, nuestra «generatividad» funda a la vez nuestra actividad o nuestra individualidad, y nuestra pasividad o nuestra generalidad, esta debilidad interna que nos impide obtener jamás la densidad de un individuo absoluto. No somos, de una manera incomprensible, una actividad unida a una pasividad, un automatismo más una voluntad, una percepción más un juicio, sino del todo activos y del todo pasivos, porque somos el surgir del tiempo.

* *

21. J. P. SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 195. El autor no menciona este monstruo más que para rechazar la idea del mismo.

Se trataba para nosotros[22] de comprender las relaciones de la consciencia y la naturaleza, del interior y el exterior. O, si se quiere, se trataba de vincular la perspectiva idealista, según la cual nada es más que como objeto para la consciencia, y la perspectiva realista, según la cual las consciencias están insertas en el tejido del mundo objetivo y de los acontecimientos en sí. O, finalmente, se trataba de saber cómo el mundo y el hombre son accesibles a dos especies de investigación, explicativa una, reflexiva la otra. En otro trabajo formulamos ya estos problemas clásicos en un lenguaje diverso que los reduce a lo esencial: la cuestión estriba, en último análisis, en comprender cuál es, en nosotros y en el mundo, la relación del *sentido* y el *sinsentido.* Lo que de sentido se da en el mundo ¿es llevado y producido por la aglutinación o el encuentro de hechos independientes, o, al contrario, no es más que la expresión de una razón absoluta? Se dice que los acontecimientos tienen un sentido cuando se nos manifiestan como la realización o expresión de un enfoque único. Hay sentido para nosotros cuando una de nuestras intenciones está colmada, o cuando, inversamente, una multiplicidad de hechos o signos se presta, por nuestra parte, a una reanudación que los comprenda, en todo caso, cuando uno o varios términos existen *como...* representantes o expresión de algo diferente de ellos mismos. Lo propio del idealismo es admitir que toda significación es centrífuga, es un acto de significación o de *Sinn-gebung,*[23] y que no hay signos naturales. Comprender siempre es, en último análisis, construir, constituir, operar actualmente la síntesis del objeto. El análisis del propio cuerpo y de la percepción nos reveló una relación con el objeto, una significación más profunda que aquélla. La cosa no es más que una significación, es la significación «cosa». De acuerdo. Pero cuando comprendo una cosa, por ejemplo un cuadro, no opero actualmente su síntesis, me anticipo a ella con mis campos sensoriales, mi campo perceptivo y, finalmente, con una típica de todo el ser posible, un montaje universal frente al mundo. En el hueco del sujeto mismo, descubríamos, así, la presencia del mundo, de modo que el sujeto no tenía que comprenderse ya como actividad sintética, sino como ek-stasis, y toda operación activa de significación o de *Sinn-gebung* aparecía como derivada y secundaria respecto de esta gravidez de la significación en los signos que podría definir al mundo. Encontrábamos, bajo la intencionalidad de acto o tética, y como su condición de posibilidad, una intencionalidad operante, ya en acción con anterioridad a toda tesis o todo juicio, un «Logos del mundo estético»,[24] un «arte escondido

22. Ver *La Structure du Comportement*, introducción.
23. La expresión todavía la emplea Husserl a menudo, por ejemplo en *Ideen*, p. 107.
24. HUSSERL, *Formale und transzendentale Logik*, p. 257. «Estética», claro está, se toma en el sentido lato de «estética transcendental».

en las profundidades del alma humana», y que, como todo arte, no se conoce más que en sus resultados. La distinción que en otro lugar habíamos hecho,[25] entre estructura y significación ahora se iluminaba: lo que constituye la diferencia entre la Gestalt del círculo y la significación círculo, es que la segunda es reconocida por un entendimiento que la engendra como lugar de los puntos equidistantes de un centro, la primera por un sujeto familiar con su mundo, y capaz de captarla como una modulación de este mundo, como fisionomía circular. No tenemos otra manera de saber lo que es un cuadro o una cosa más que mirándolos, y su *significación* nada más se revela si los miramos desde cierto punto de vista, desde cierta distancia y en un cierto *sentido*, en una palabra, si ponemos al servicio del espectáculo nuestra connivencia con el mundo. El sentido de un curso de agua, este término nada quiere decir si no supongo un sujeto que mire desde un lugar hacia otro. En el mundo en sí, todas las direcciones, lo mismo que todos los movimientos, son relativos, lo que equivale a decir que no los hay. No habría movimiento efectivo ni tendría yo la noción de movimiento si, en la percepción, no dejase la tierra, como «suelo»[26] de todos los reposos y los movimientos más acá del movimiento y del reposo, porque yo *lo habito*, e igualmente no habría dirección sin un ser que habita el mundo y que, con su mirada, traza en él la primera dirección-punto de referencia. De modo parecido, el sentido de un tejido sólo se entiende de cara a un sujeto que pucde abordar el objeto de un lado o del otro, y es a través de mi surgir en el mundo que el tejido tiene un sentido. Así también, el sentido de una frase es su propósito o intención, lo que supone, además, un punto de partida y un punto de llegada, un enfoque, un punto de vista. Asimismo, finalmente, el sentido de la vista es una cierta preparación a la lógica y al mundo de los colores. Bajo todas las acepciones del vocablo sentido, encontramos la misma noción fundamental de un ser orientado o polarizado hacia lo que él no es, y así nos vemos constantemente conducidos a una concepción del sujeto como ek-stasis y a una relación de trascendencia activa entre el sujeto y el mundo. El mundo es inseparable del sujeto, pero de un sujeto que nada más es proyecto del mundo; mas el sujeto es inseparable del mundo, pero de un mundo que él mismo proyecta. El sujeto es ser-del-mundo y el mundo sigue siendo «subjetivo»,[27] ya que sus articulaciones

25. *La Structure du Comportement*, p. 302.
26. «Boden», HUSSERL, *Umsturz der kopernikanischen Lehre* (inédito).
27. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 366: «Wenn das "Subjekt" ontologisch als existierendes Dasein begriffen wird, deren Sein in der Zeitlichkeit gründet. dann musst gesagt werden: Welt ist "subjektiv". Diese "subjektive" Welt aber

están dibujadas por el movimiento de trascendencia del sujeto. Descubríamos con el mundo, pues, como la cuna de las significaciones, sentido de todos los sentidos, y suelo de todos los pensamientos, el medio para superar la alternativa del realismo y del idealismo, del azar y la razón absoluta, del sinsentido y del sentido. El mundo, cual hemos intentado mostrarlo, como unidad primordial de todas nuestras experiencias en el horizonte de nuestra vida y término único de todos nuestros proyectos, no es ya el despliegue visible de un Pensamiento constituyente, ni un aglomerado fortuito de partes, ni, quede claro, la operación de un pensamiento director sobre una materia indiferente, sino la patria de toda racionalidad.

El análisis del tiempo ha confirmado, primero, esta nueva noción del sentido y del comprender. De considerarlo como un objeto cualquiera, habrá que decir de él lo que dijimos de los demás objetos: que no tiene sentido para nosotros más que porque nosotros «lo somos». No podemos poner algo bajo este vocablo sino porque estamos en, somos de, el pasado, el presente y el futuro. Es, literalmente, el sentido de nuestra vida y, como el mundo, sólo es accesible a quien está en él situado y asume su dirección. Pero el análisis del tiempo no era únicamente una ocasión para repetir cuanto habíamos dicho acerca del mundo. Ilumina los análisis antecedentes porque pone de manifiesto el sujeto y el objeto como dos momentos abstractos de una estructura única que es la *presencia*. Es por el tiempo que pensamos el ser, porque es por las relaciones del tiempo sujeto y del tiempo objeto que podemos comprender los del sujeto y del mundo. Apliquemos a los problemas, con los que hemos empezado, la idea de la subjetividad como temporalidad. Nos preguntábamos, por ejemplo, cómo concebir las relaciones del alma y del cuerpo y era una tentativa sin esperanza la de vincular el para-sí a cierto objeto en sí cuya operación causal éste tendría que sufrir. Pero si el para-sí, la revelación del sí a sí, no es más que el hueco en el que se hace el tiempo, y si el mundo «en sí» no es más que el horizonte de mi presente, luego el problema se resuelve en saber cómo un ser que es por-venir y es pasado tiene, también, un presente —o sea, que se suprime porque el futuro, el pasado y el presente están vinculados en el movimiento de temporalización. Tanto me es esencial el poseer un cuerpo como es esencial al futuro el ser futuro de un cierto presente. De modo que la tematización científica y el pensamiento objetivo no podrán

---

ist dann als Zeittranszendente "objektiver" als jedes mögliche "Objekt"» [«Cuando el "sujeto" se entiende ontológicamente como "ser-del-mundo" existente, su ser fundado en la temporalidad, hay que decir que el mundo es "subjetivo". Pero este mundo "subjetivo" es, en cuanto tempotranscendente "más objetivo" que cualquier "objeto" posible»].

encontrar una sola función corporal que sea rigurosamente independiente de las estructuras de la existencia,[28] y recíprocamente, ningún acto «espiritual» que no descanse en una infraestructura corpórea. Más, no sólo me es esencial el tener un cuerpo, sino también tener este cuerpo. No es sólo la noción del cuerpo la que, a través de la del presente, está necesariamente vinculada a la del para-sí, sino que también la existencia efectiva de mi cuerpo es indispensable a la de mi «consciencia». En último análisis, si sé que el para-sí corona un cuerpo, no puede ser más que por la experiencia de un cuerpo singular y de un para-sí singular, por la vivencia de mi presencia en el mundo. Se replicará que yo podría tener las uñas, los oídos, los pulmones, hechos de manera diferente sin que por ello mi existencia se modificase. Pero tampoco mis uñas, oídos, pulmones, tomados a parte tienen existencia ninguna. Es la ciencia la que nos acostumbra a considerar el cuerpo como un agregado de partes, como también la experiencia de su disgregación después de la muerte. Ahora bien, el cuerpo descompuesto no es ya un cuerpo. Si sitúo mis uñas, mis oídos, mis pulmones en mi cuerpo vivo, no aparecerán como detalles contingentes. No son indiferentes a la idea que los demás se hacen de mí, contribuyen a mi fisionomía o a mi aspecto, y tal vez la ciencia exprese el día de mañana, bajo forma de correlaciones objetivas, la necesidad en que yo me hallaba de tener los oídos, las uñas y los pulmones hechos así, de tener que ser yo hábil o torpe, tranquilo o nervioso, inteligente o bobo, si yo tenía que ser yo. En otros términos, como lo hicimos ver en otra parte, el cuerpo objetivo no es la verdad del cuerpo fenomenal, eso es, la verdad del cuerpo cual lo vivimos, no es más que una imagen empobrecida del mismo, y el problema de las relaciones del alma y del cuerpo no afecta al cuerpo objetivo, que no tiene más que una existencia conceptual, sino al cuerpo fenomenal. La verdad es que nuestra existencia abierta y personal se apoya en una primera base de existencia adquirida y envarada. Pero las cosas no pueden ser de otro modo si somos temporalidad, puesto que la dialéctica de lo adquirido y del futuro es constitutiva del tiempo.

De la misma manera responderíamos a las preguntas que podrían plantearse sobre el mundo previo al hombre. Cuando decíamos más arriba que no hay mundo sin una Existencia que sea portadora de su estructura, se nos podía haber objetado que, sin embargo, el mundo ha precedido al hombre, que la tierra, según todas las apariencias, es el único planeta poblado, con lo cual los puntos de vista filosóficos se revelan incompatibles con los hechos más seguros. En realidad, es la reflexión abstracta del intelectualismo lo que es incompatible con unos «hechos» mal compren-

28. Lo que ampliamente hicimos ver en *La Structure du Comportement*. Cap. III.

didos. En efecto, ¿qué quiere decirse exactamente al afirmar que el mundo existía antes de las consciencias humanas? Se quiere decir, por ejemplo, que la tierra salió de una nebulosa primitiva en la que las condiciones de vida no estaban aún reunidas. Ahora bien, cada uno de estos vocablos, lo mismo que cada una de las ecuaciones de la física, presupone *nuestra* experiencia precientífica del mundo, y esta referencia al mundo *vivido* contribuye a constituir su significación válida. Nada me hará comprender jamás lo que podría ser una nebulosa no vista por nadie. La nebulosa de Laplace no está tras de nosotros, en nuestro origen, está ante nosotros, en el mundo cultural. Y, por otra parte, ¿qué quiere decirse cuando se afirma que no hay mundo sin un ser-del-mundo? No que el mundo sea constituido por la consciencia, sino, al contrario, que la consciencia ya se halla siempre en acción en el mundo. Lo que, en definitiva, es verdad es, pues, que hay una naturaleza, no la de las ciencias, sino aquella que la percepción me hace ver, y que incluso la luz de la consciencia es, como Heidegger dice, *lumen naturale*, dada a sí misma.

En todo caso, se aducirá todavía, el mundo durará después de mí; otros hombres lo percibirán cuando yo no esté ya ahí. Ahora bien, ¿no me es imposible concebir, ya sea después de mí, ya sea incluso durante mi vida, a otros hombres en el mundo si de verdad mi presencia en el mundo es condición de posibilidad de este mundo? En la perspectiva de la temporalización, las indicaciones que dimos más arriba sobre el problema del otro se encuentran iluminadas. En la percepción del otro, decíamos, franqueo en intención la distancia infinita que siempre separará mi subjetividad de otra, supero la imposibilidad conceptual de otro para-sí para mí, porque constato otro comportamiento, otra presencia en el mundo. Ahora que hemos analizado mejor la noción de presencia, vinculado la presencia a sí y la presencia en el mundo, e identificado el *cogito* con el empeño en el mundo, comprendemos mejor cómo podemos encontrar al otro en el origen virtual de sus comportamientos visibles. Indudablemente, el otro no existirá jamás para nosotros como nosotros mismos, siempre será un hermano menos, nunca asistimos en él, como asistimos en nosotros, al impulso de la temporalización. Pero dos temporalidades no se excluyen como dos consciencias, porque cada una no se sabe más que proyectándose en el presente y porque ellas pueden, en él, entrelazarse. Como mi presente viviente abre hacia un pasado que, con todo, ya no vivo y hacia un futuro que todavía no vivo, que tal vez no viviré nunca, también puede abrir a unas temporalidades, que yo no vivo, y tener un horizonte social, de modo que mi mundo se encuentre ampliado a la medida de la historia colectiva que mi existencia privada reanuda y asume. La solución de todos los problemas de trascendencia se encuentra en la espesura del presente preobjetivo en el que ha-

llamos nuestra corporeidad, nuestra socialidad, la preexistencia del mundo, eso es, el punto de incepción de las «explicaciones» en lo que de legítimo tienen éstas... y al mismo tiempo, el fundamento de nuestra libertad.

III. La libertad

Una vez más, es evidente que ninguna relación de causalidad es concebible entre el sujeto y su cuerpo, su mundo y su sociedad. So pena de perder el fundamento de todas mis certezas, no puedo poner en duda lo que me enseña mi presencia a mí mismo. Mas, en el instante en que me vuelvo hacia mí mismo para describirme, entreveo un flujo[1] anónimo, un proyecto global en donde no hay aún «estados de consciencia», ni, menos aún, calificaciones de ningún tipo. No soy para mí mismo ni «celoso», ni «curioso», ni «jorobado», ni «funcionario». A veces se sorprende uno de que la persona achacosa o enferma pueda soportarse. Es que para sí misma no es ni achacosa ni agónica. Hasta el momento del coma el agónico está habitado por una consciencia, es todo cuanto ve, dispone de este medio de escape. La consciencia nunca puede objetivarse en consciencia-de-enfermo o consciencia-de-achacoso y, aunque el anciano se queje de su vejez, o el achacoso de sus achaques, no pueden hacerlo más que cuando se comparan a los demás o cuando se ven con los ojos de los demás, eso es, cuando toman acerca de sí mismos un punto de vista estadístico y objetivo, y esas quejas nunca son enteramente de buena fe: vuelto a la médula de su consciencia, cada uno se siente más allá de sus calificaciones y, por ende, se resigna. Son el precio que pagamos, sin pensarlo siquiera, para ser-del-mundo, una formalidad que se da como natural. De ahí viene que podamos decir mal de nuestro rostro sin que queramos, con todo, cambiarlo por otro. Ante la insuperable generalidad de la consciencia, ninguna particularidad, parece ser, puede vincularsele; ningún límite puede imponerse a este poder desmesurado de evasión. Para que algo exterior pudiese determinarme (en los dos sentidos del término), sería necesario que yo fuese una cosa. Mi libertad y mi universalidad no podrían admitir eclipse ninguno. Es inconcebible que yo sea libre en ciertas de mis acciones y determinado en otras: ¿qué sería esta ociosa libertad que deja conjugar a los determinismos? Si suponemos que queda abolida cuando no actúa, ¿de dónde renacerá? Si por un imposible, yo hubiese podido *hacerme* cosa, ¿cómo, luego, me reharía consciencia? Si, una sola vez, soy libre, es que no cuento en la serie de las cosas, y es necesario que sea libre sin cesar. Si mis acciones, por una única vez, dejan de ser mías, no lo volverán

1. En el sentido que, juntamente con Husserl, hemos dado a este término.

a ser nunca jamás; si pierdo mi presa en el mundo, no la volveré a encontrar más. Es igualmente inconcebible que mi libertad pueda atenuarse; no se podría ser un poco libre, y si, como a menudo se dice, ciertos motivos me inclinan en un sentido, luego, una de dos: o éstos tienen la fuerza de hacerme actuar, en cuyo caso no hay libertad, o no la tienen, y entonces la libertad permanece entera, tan grande bajo las torturas más horribles como en la paz de mi casa. Tendríamos que renunciar, pues, no solamente a la idea de causalidad, sino también a la de motivación.[2] El supuesto motivo no pesa en mi decisión; al contrario, es mi decisión la que le presta su fuerza. Todo cuanto «soy» por el hecho de la naturaleza o de la historia —jorobado, guapo o judío—, nunca lo soy por completo para mí mismo, como hace un instante comentábamos. Y lo soy, sin duda, para el otro, pero sigo siendo libre para pro-poner al otro como una consciencia cuyos puntos de vista me tocan hasta mi ser, o, por el contrario, como un simple objeto. Verdad es aún, que esta alternativa es una coacción: si soy feo, tengo la opción de ser reprobado o reprobar a los demás, se me deja libre entre el masoquismo y el sadismo, y no libre de ignorar a los demás. Pero esta alternativa, que es un dato de la condición humana, no lo es para mí como pura consciencia: soy todavía yo quien hace ser al otro para mí y que nos hago ser, a uno y otro, como hombres. Por otro lado, aun cuando el ser humano me fuese impuesto, quedando únicamente a mi opción la manera de ser, si se considerase esta opción en sí y sin acepción del reducido número de posibles, aún sería una opción libre. Si se dice que mi temperamento me inclina más bien al sadismo o más bien al masoquismo, es aún una manera de hablar, porque mi temperamento nada más existe para el conocimiento segundo que adquiero de mí mismo cuando me veo con los ojos del otro, y en la medida que lo reconozco, lo valorizo y, en este sentido, opto por él. Lo que ahí nos engaña es que a menudo buscamos la libertad en la deliberación voluntaria que examina, uno tras otro, los motivos y parece rendirse al más fuerte o convincente. En realidad, la deliberación sigue a la decisión, es mi decisión secreta la que pone de manifiesto los motivos, y ni siquiera concebiríamos lo que puede ser la fuerza de un motivo sin una decisión por éste confirmada o contrariada. Cuando he renunciado a un proyecto, de pronto, los motivos que yo creía tener para defenderlo caen sin esfuerzo. Para hallar en ellos una fuerza, me es preciso hacer el esfuerzo de volver a abrir el tiempo y situarme nuevamente en el momento en que la decisión no estaba aún tomada. Incluso cuando delibero, es por medio de un esfuerzo que consigo suspender el tiempo, mantener abierta una situación que siento cerrada por una decisión que está ahí y a la que opongo resistencia. Por eso,

2. Ver J. P. Sartre, *L'Être et le Néant*, pp. 508 ss.

luego de haber renunciado a un proyecto, experimento con tanta frecuencia una liberación: «Después de todo, no me apasionaba tanto»; sólo había debate para salvar la forma, la deliberación era una parodia, yo había decidido ya en contra. A menudo se aduce como argumento contra la libertad la impotencia de la voluntad. Y, efectivamente, si puedo voluntariamente adoptar una conducta e improvisarme guerrero o seductor, no depende de mí el ser guerrero o seductor con soltura y «naturalidad», eso es, el serlo de veras. Pero tampoco hay que buscar la libertad en el acto voluntario que es, según su mismo sentido, un acto fallido. No recurrimos al acto voluntario más que para ir contra nuestra decisión verdadera, y como a propósito para experimentar nuestra impotencia. Si de verdad hubiésemos asumido la conducta del guerrero o del seductor, seríamos guerrero o seductor. Incluso lo que se llaman obstáculos a la libertad vienen desplegados por ellas. Una roca infranqueable, una roca grande o pequeña, vertical u oblicua, esto no tiene sentido más que para alguien que se proponga franquearla, para un sujeto cuyos proyectos deslinden estas determinaciones en la masa uniforme del en-sí y hagan surgir un mundo orientado, un sentido de las cosas. Nada hay, pues, finalmente, que pueda limitar la libertad, sino lo que ha determinado ella misma como límite por medio de sus iniciativas, y el sujeto sólo tiene el exterior al que se da. Como es él, al surgir, quien hace aparecer sentido y valor en las cosas, y como nada puede afectarlo más que haciéndose para él sentido y valor, no hay una acción de las cosas sobre el sujeto, no hay más que una significación (en sentido activo), una *Sinngebung* centrífuga. La opción parece estar entre una concepción científica de la causalidad, incompatible con la consciencia que de nosotros mismos tenemos, y la afirmación de una libertad absoluta sin exterior. Imposible marcar un punto más allá del cual las cosas dejarían de ser *ef' hemín.* Todas están en nuestro poder, o no lo está ninguna.

Sin embargo, esta primera reflexión sobre la libertad tendría como resultado el hacerla imposible. Si, en efecto, la libertad es igual en todas nuestras acciones y hasta en nuestras pasiones, si no está en proporción con nuestra conducta, si el esclavo da prueba de tanta libertad viviendo intimidado como rompiendo sus cadenas, no puede decirse que haya ninguna *acción libre*, la libertad está más acá de todas las acciones, en ningún caso se podrá declarar: «Aquí se muestra la libertad», puesto que la acción libre, para ser descubrible, tendría que destacarse sobre un fondo de vida que no lo fuese o lo fuese menos. La acción libre está en todas partes, si se quiere, pero también en ninguna parte. En nombre de la libertad se niega la idea de una experiencia adquirida, pero luego es la libertad la que se vuelve experiencia primordial y como nuestro estado de naturaleza. Como no tenemos que hacerla, esta naturaleza de la consciencia, que consiste

en no tener naturaleza, es el don que se nos ha hecho de no tener ningún don; en ningún caso puede expresarse al exterior ni figurar en nuestra vida. La idea de la acción, pues, desaparece: nada puede pasar de nosotros al mundo, porque nosotros no somos nada asignable y porque el no-ser que nos constituye no podría insinuarse en la plenitud del mundo. No hay más que intenciones inmediatamente seguidas de efecto, estamos muy cerca de la idea kantiana de una intención que vale por un acto, a la que Scheler ya oponía que el achacoso que quisiera salvar a un ahogado y el buen nadador que efectivamente lo salva no tienen la misma experiencia de la autonomía. La idea misma de opción desaparece, porque optar es optar por *algo*, en lo que la libertad ve, cuando menos por un momento, un emblema de sí misma. No hay opción libre más que si la libertad se pone en juego en su decisión y plantea la situación que ha elegido como situación de libertad. Una libertad que no tiene que llevarse a cabo por ser ya adquirida, no podría empeñarse así: bien sabe ella que el instante siguiente la encontrará, de todas formas, igualmente libre, poco fijada. La noción misma de libertad exige que nuestra decisión se ahínque en el futuro, que algo haya sido *hecho* por ella, que el instante siguiente se beneficie del anterior y, sin ser necesitado, sea por lo menos solicitado por él. Si la libertad estriba en hacer, es necesario que cuanto haga no sea deshecho al instante por una libertad nueva. Es, pues, necesario que cada instante no sea un mundo cerrado, que un instante pueda empeñar a los siguientes, que la decisión, una vez tomada y la acción comenzada, disponga de una experiencia adquirida, saque provecho de mi ímpetu, me incline a proseguir, es necesario que se dé una pendiente del espíritu. Es Descartes quien decía que la conservación exige un poder tan grande como la creación, lo que supone una noción realista del instante. Verdad es que el instante no es una ficción de los filósofos. Es el punto en que un proyecto acaba y otro empieza; [3] aquél en el que mi mirada se transporta de un fin a otro, es el *Augen-Blick*. Ahora bien, esta ruptura en el tiempo no puede aparecer más que si, como mínimo, cada uno de los dos fragmentos forma bloque. La consciencia, se dice, no está destrozada en una polvareda de instantes, sino acosada, como mínimo, por el espectro del instante que debe continuamente exorcizar mediante un acto de libertad. Veremos en un instante que, en efecto, siempre tenemos el poder de interrumpir, pero que, en todo caso, supone un poder de *comenzar*; no habría desgarradura si la libertad no se hubiera investido en ninguna parte y no se dispusiera a fijarse en otro sitio. Si no hay ciclos de conducta, situaciones abiertas que invoquen un cierto acabamiento y que puedan servir de fondo, ya sea para una decisión que los confirme, ya sea para una decisión que los transforme, la libertad

3. J. P. SARTRE, *L'Être et le Néant*, p. 544.

nunca tiene lugar. La opción del carácter inteligible no está únicamente excluida porque no hay tiempo antes del tiempo, sino también porque la opción supone un compromiso, un empeño previo y la idea de una opción primera constituye una contradicción. Si la libertad tiene que poseer un *campo*, si tiene que poder pronunciarse como libertad, es necesario que algo la separe de sus fines, es necesario, pues, que posea *un campo*, o sea, que haya para ella unos posibles privilegiados o unas realidades que tiendan a perseverar en el ser. Como hace observar el mismo J.-P. Sartre, el sueño excluye a la libertad porque, en lo imaginario, apenas hemos apuntado a una significación que creemos ya poseer su realización intuitiva y porque no hay obstáculos y nada *que hacer*.[4] Se da por sentado que la libertad no se confunde con las decisiones abstractas de la voluntad a la greña con motivos o pasiones, el esquema clásico de la deliberación no se aplica más que a una libertad de mala fe que nutre secretamente motivos antagonistas sin querer asumirlos, y fabrica ella misma las supuestas pruebas de su impotencia. Advertimos, debajo de estos debates ruidosos y de estos vanos esfuerzos para «construirnos», las decisiones tácitas con las que hemos articulado a nuestro alrededor el campo de los posibles, y verdad es que nada está hecho mientras guardemos estas fijaciones, todo es fácil desde el instante en que hemos levantado estas anclas. Por eso no hay que buscar nuestra libertad en las discusiones insinceras en las que se enfrentan un estilo de vida que no queremos poner en cuarentena y unas circunstancias que nos sugieren otro estilo de vida: la verdadera opción es la de nuestro carácter total y de nuestra manera de ser-del-mundo. Mas, o bien esta opción total no se pronuncia jamás, es el surgir silencioso de nuestro ser-del-mundo, y luego no se ve en qué sentido podría decirse que es nuestra, esta libertad resbala sobre sí misma y es el equivalente de un destino; o bien la opción que por nosotros mismos hacemos es verdaderamente una opción, una conversión de nuestra existencia, mas entonces supone una experiencia adquirida previa que aquélla se esfuerza en modificar y funda una nueva tradición, de modo que tendremos que preguntarnos si la desgarradura perpetua por la que al empezar definimos la libertad no es simplemente el aspecto negativo de nuestro compromiso universal en un mundo, si nuestra indiferencia respecto de cada cosa determinada no expresa simplemente nuestro investir en todas, si la libertad ya hecha de la que hemos partido no se reduce a un poder de iniciativa que no podría transformarse en *hacer* sin recoger alguna proposición del mundo y si, finalmente, la libertad concreta y efectiva no está en este intercambio. Verdad es que nada tiene *sentido* y valor más que para *mí* y por mí, pero esta proposición sigue siendo indeterminada y se confunde aún con

4. *Id.*, p. 562.

la idea kantiana de una consciencia que no «encuentra en las cosas más que cuanto en ellas puso» y con la refutación idealista del realismo, mientras no precisemos cómo entendemos el sentido y el yo. Al definirnos como poder universal de *Sinn-Gebung* hemos vuelto al método del *id sine quo* y al análisis reflexivo de tipo clásico, que averigua las condiciones de posibilidad sin ocuparse de las condiciones de realidad. Tenemos que reanudar, pues, el análisis de la *Sinngebung* y hacer ver cómo puede ser al mismo tiempo centrífuga y centrípeta, dado que está establecido que no hay libertad sin campo.

Digo que esta roca es infranqueable, y es indudable que este atributo, como el de grande y pequeño, de recta y oblicua y como todos los atributos en general, no puede venirle más que de un proyecto de franquearla y de una presencia humana. Es, pues, la libertad la que hace aparecer los obstáculos a la libertad, de modo que no se los podemos oponer como límites. Sin embargo, está claro, primero, que, dado un mismo proyecto, esta roca aparecerá como obstáculo, y aquélla, más practicable, como un auxiliar. Así, pues, mi libertad no hace que haya aquí un obstáculo y allá un paso, sólo hace que haya obstáculos y pasos en general, no dibuja la figura particular de este mundo, sólo pone sus estructuras generales. Se replicará que es lo mismo, en definitiva; si mi libertad condiciona la estructura del «hay», la del «aquí», la del «allá», está presente en todas partes en donde estas estructuras se realizan, no podemos distinguir la cualidad de «obstáculo» y el obstáculo mismo, referir la una a la libertad y la otra al mundo en sí, que, sin ella, no sería sino una masa amorfa a indenominable. No es fuera de mí que puedo encontrar, luego, un límite a mi libertad. Pero ¿no la encontraría en mí? Hay que distinguir, en efecto, mis intenciones expresas, por ejemplo el proyecto que formo hoy de pasar esas montañas, de las intenciones generales que valorizan virtualmente mi circundancia. Haya o no decidido hacer su ascensión, esas montañas me parecen grandes porque superan la presa de mi cuerpo, y aunque acabe de leer *Micromégas* (el gigante del cuento filosófico de Voltaire) no puedo hacer que esas montañas sean para mí pequeñas. Por debajo de mí como sujeto pensante, que puede a su grado situarse en Sirius o en la superficie de la tierra, hay como un yo natural que no abandona su situación terrestre y que sin cesar esboza unas valorizaciones absolutas. Más: mis proyectos de ser pensante están visiblemente construidos sobre aquellas valorizaciones; si decido ver las cosas desde el punto de vista de Sirius, recurro aún, para hacerlo, a mi experiencia terrestre: digo, por ejemplo, que los Alpes son *un montecillo*. En tanto cuanto tengo manos, pies, un cuerpo, un mundo, llevo a mi alrededor unas intenciones que no son decisorias y que afectan a mi circundancia con unos rasgos que yo no elijo. Esas intenciones son generales en un doble sentido, primero en el sentido

de que constituyen un sistema en el que todos los objetos posibles quedan de una vez encerrados: si la montaña me parece grande y derecha, el árbol me parece pequeño y torcido, luego, en el sentido de que esas intenciones no me son propias, vienen de más lejos que yo y no me sorprende el encontrarlas en todos los sujetos psicofísicos cuya organización es parecida a la mía. Es esto lo que hace que, como ha mostrado la Gestalttheorie, haya para mí formas privilegiadas, que lo son también para los demás hombres, y que puedan dar lugar a una ciencia psicológica y a unas leyes rigurosas. El conjunto de puntos:

se percibe siempre como «seis pares de puntos espaciados de dos milímetros», aquella figura se percibe siempre como un cubo, una tercera como un mosaico plano.[5] Todo ocurre como si, más acá de nuestro juicio y de nuestra libertad, alguien asignara tal sentido a tal constelación dada. Verdad es que las estructuras perceptivas no siempre se imponen: hay algunas que son ambiguas. Pero éstas nos revelan mejor aún la presencia en nosotros de una valorización espontánea: por ser figuras flotantes y porque, una tras otra, nos proponen significaciones diferentes. Pues bien, una pura consciencia lo puede todo, salvo ignorar sus propias intenciones, y una libertad absoluta no puede optarse vacilante puesto que ello equivaldría a dejarse solicitar por varios lados, y que, por hipótesis, al deber, los posibles, todo lo que de fuerza tienen a la libertad, el peso que ésta da a uno de ellos se sustrae, por este mismo hecho, a los demás. Podemos, sí, disgregar una forma mirándola a contrapelo, pero solamente porque la libertad utiliza la mirada y sus valorizaciones espontáneas. Sin ellas no tendríamos un mundo, eso es, un conjunto de cosas que surgen de lo informe proponiéndose a nuestro cuerpo como «para tocar», «para tomar», «para atravesar»; jamás tendríamos consciencia de ajustarnos a las cosas y alcanzarlas en donde están, más allá de nosotros; solamente tendríamos consciencia de pensar rigurosamente los objetos inmanentes de nuestras intenciones, no seríamos-del-mundo, implicados en el espectáculo y, por así decir, mezclados con las cosas; solamente tendríamos la representación de un universo. Verdad es, pues, que no hay obstáculos en sí, pero el yo, que como tales los califica, no es un sujeto acósmico, se precede a sí mismo cabe las cosas para darles figura de cosas. Hay un sentido autóctono del mundo que se constituye en el comercio con el mismo de nuestra existencia encarnada y que forma el suelo de toda *Sinngebung* decisoria.

Lo dicho no es únicamente verdad de una función impersonal y, en definitiva, abstracta como la «percepción exterior». En

5. Ver más arriba, p. 278.

todas las valorizaciones hay algo análogo. Se ha hecho la profunda observación de que el dolor y el cansancio no pueden nunca considerarse como causas que «actúen» sobre mi libertad, y que si, en un momento dado, me siento dolorido o cansado, estas vivencias no vienen del exterior, tienen siempre un sentido, expresan mi actitud respecto del mundo. El dolor me hace ceder y decir lo que tendría que haberme callado, el cansancio hace que interrumpa mi viaje; todos conocemos este momento en el que decidimos no aguantar más el dolor o el cansancio y en que, instantáneamente, se vuelven, en efecto, inaguantables. El cansancio no detiene a mi compañero porque a éste le gusta su cuerpo humedecido, la quemazón del camino y del sol y porque le gusta sentirse en medio de las cosas, concentrar su irradiación, hacerse mirada para esta luz, tacto para esta corteza. Mi fatiga me detiene porque todo eso no me gusta, porque he optado de modo diferente respecto de mi manera de ser-del-mundo y que, por ejemplo, no me intereso por estar en la naturaleza, sino, más bien, por hacerme reconocer por los demás. Soy libre ante la fatiga en la medida en que lo soy ante mi ser-del-mundo, libre para proseguir mi camino a condición de transformar mi ser-del-mundo.[6] Pero, una vez más, importa aquí reconocer una especie de sedimentación de nuestra vida: una actitud hacia el mundo, cuando ha sido confirmada frecuentemente, es para nosotros privilegiada. Si la libertad no sufre ante ella ningún motivo, mi ser-del-mundo habitual es a cada instante igualmente frágil, los complejos que durante años he nutrido de mi complacencia siguen siendo igualmente anodinos, el gesto de la libertad puede sin esfuerzo alguno hacerlos estallar en un instante. Sin embargo, luego de haber construido nuestra vida sobre un complejo de inferioridad continuamente reasumido durante veinte años, es poco *probable* que cambiemos. Bien se ve lo que un racionalismo somero podría decir contra esta noción bastarda: en el campo de lo posible no hay grados; o el acto libre no lo es ya, o todavía lo es, en cuyo caso la libertad es total, entera. Probable, al fin y al cabo, no quiere decir nada. Esta noción pertenece al pensamiento estadístico, que no es un pensamiento, porque no afecta a ninguna cosa particular existente en acto, a ningún momento del tiempo, a ningún acontecimiento concreto. «Es poco probable que Pablo renuncie a escribir libros malos», esto nada quiere decir ya que, a cada momento, Pablo puede tomar la decisión de no escribir ninguno más. Lo probable está en todas partes y en ninguna, es una ficción realizada, no tiene más existencia que una existencia psicológica, no es un ingrediente del mundo. — Sin embargo, lo encontramos hace un instante en el *mundo* percibido, la montaña es grande o pequeña en cuanto que, como cosa percibida, se sitúa en el campo de mis acciones virtuales y con relatividad a

6. J. P. SARTRE, *L'Être et le Néant*, pp. 531 ss.

un nivel que no es sólo el de mi vida individual, sino el de «todo hombre». La generalidad y la probabilidad no son ficciones, sino fenómenos, y, por lo tanto, tenemos que hallar un fundamento fenomenológico para el pensamiento estadístico. Éste necesariamente pertenece a un ser fijado, situado, investido en el mundo. «Es poco probable» que en un instante destruya el complejo de inferioridad en el que me he complacido durante veinte años. Esto quiere decir que me he empeñado en la inferioridad, que me he domiciliado en ella, que este pasado, aun cuando no sea una fatalidad, tiene un peso específico, que no es una suma de acontecimientos lejos de mí, sino la atmósfera de mi presente. La alternativa racionalista: o el acto libre es posible, o no lo es —o el acontecimiento viene de mí, o viene impuesto del exterior—, no se aplica a nuestras relaciones con el mundo y con nuestro pasado. Nuestra libertad no destruye nuestra situación, sino que se engrana en ella: nuestra situación, mientras vivimos, es abierta, lo que implica que invoca unos modos de resolución privilegiados y que, a la vez, es impotente, de por sí misma, para procurarse uno.

Llegaríamos al mismo resultado considerando nuestras relaciones con la historia. Si me tomo en mi concreción absoluta y tal como la reflexión me da a mí mismo, soy un flujo anónimo y prehumano que aún no se ha calificado, por ejemplo, como «obrero» o como «burgués». Si luego me pienso como un hombre entre los hombres, un burgués entre los burgueses, ello no puede ser, al parecer, más que una visión segunda acerca de mí, yo nunca estoy en mi centro obrero o burgués, soy una consciencia que se valoriza libremente como consciencia burguesa o como consciencia proletaria. Y, efectivamente, mi posición objetiva en el circuito de la producción nunca basta para provocar la toma de consciencia de clase. Los explotados existían mucho antes de que existieran los revolucionarios. No es siempre en período de crisis económica que progresa el movimiento obrero. La revuelta no es, pues, producto de las condiciones objetivas, es, por el contrario, la decisión que toma el obrero de querer la revolución lo que hace de él un proletario. La valorización del presente se hace por medio del libre proyecto del futuro. De donde podría concluirse que la historia no tiene, de por sí misma, sentido; tiene el que, por nuestra voluntad, le damos. — Pero, una vez más, caemos aquí en el método del *id sine quo*: al pensamiento objetivo, que incluye al sujeto en la red del determinismo, oponemos la reflexión idealista que apoya el determinismo en la actividad constituyente del sujeto. Ahora bien, ya vimos que el pensamiento objetivo y el análisis reflexivo son dos aspectos de un mismo error, dos maneras de ignorar los fenómenos. El pensamiento objetivo deduce la consciencia de clase de la condición objetiva del proletariado. La reflexión idealista reduce la condición proletaria a la consciencia que el proletario toma de la mis-

ma. La primera deriva la consciencia de clase de la clase definida por unos caracteres objetivos, la segunda, por el contrario, reduce el «ser obrero» a la consciencia de ser obrero. En ambos casos estamos en la abstracción, porque no nos movemos de la alternativa del en-sí y del para-sí. Si abordamos de nuevo la cuestión con la preocupación de descubrir, no las causas de la toma de consciencia, puesto que no hay causa que pueda operar del exterior sobre una consciencia —no sus condiciones de posibilidad, pues precisamos las condiciones que la hacen efectiva—, sino la consciencia de clase en sí misma, si practicamos un método verdaderamente existencial, ¿qué es lo que encontraremos? No tengo consciencia de ser obrero burgués porque, de hecho, vendo mi trabajo o soy efectivamente solidario del aparato capitalista, como tampoco me vuelvo obrero o burgués el día en que decido ver la historia en la perspectiva de la lucha de clases: sino que «existo obrero» o «existo burgués» primero, y es este modo de comunicación con el mundo y la sociedad lo que motiva, a la vez, mis proyectos revolucionarios o conservadores y mis juicios explícitos: «soy un obrero» o «soy un burgués», sin que puedan deducirse los primeros de los segundos, ni éstos de aquéllos. No es la economía o la sociedad como sistema de fuerzas impersonales los que me califican como proletario, es la sociedad o la economía tal como las llevo yo en mí, tal como las vivo; tampoco es una operación intelectual sin motivo, es mi manera de ser-del-mundo en este cuadro institucional. Tengo cierto estilo de vida, estoy a merced del desempleo y la prosperidad, no puedo disponer de mi vida, se me paga ·por semanas, no controlo ni las condiciones, ni los productos de mi trabajo, y por ende, me siento como un extraño en mi fábrica, en mi nación y en mi vida. Tengo la costumbre de contar con un *fatum* que no respeto, pero que hay que tener presente. O bien, trabajo como jornalero, no tengo una finca mía, ni siquiera instrumentos de trabajo, voy de finca en finca durante la estación de las cosechas para trabajar a jornal, siento encima de mí un poder sin nombre que me hace nómada aun cuando quisiera fijarme. O bien, tengo arrendada una finca en la que el propietario no ha instalado la electricidad, pese a que la corriente se encuentra a menos de doscientos metros. No dispongo para mí y mi familia más que de una sola pieza habitable, aun cuando sería fácil arreglar otras habitaciones en la casa. Mis compañeros de fábrica o de cosecha, o los demás campesinos hacen el mismo trabajo que yo en condiciones análogas, coexistimos en la misma situación y nos sentimos semejantes, no por alguna comparación, como si cada uno viviese primero en sí, sino a partir de nuestras tareas y nuestros gestos. Esas situaciones no suponen ninguna evaluación expresa, y si hay una evaluación tácita, es el impulso de una libertad sin proyecto contra unos obstáculos desconocidos; en ningún caso de esos tres puede hablarse de opción; basta que haya nacido y exista para

experimentar mi vida como difícil y coaccionada, sin que lo haya elegido. Pero las cosas pueden quedarse ahí sin que yo pase a la consciencia de clase, que me comprenda como proletario y pase a ser revolucionario. ¿Cómo se hará, pues, el paso? El obrero oye que otros obreros, de otro oficio, obtuvieron, luego de una huelga, un aumento de salario y observa que, más adelante, los sueldos se aumentan en su propia fábrica. El *fatum* con el que estaba a la greña empieza a precisarse. El jornalero que no ha visto obreros muy a menudo, que no se parece a ellos, además de que no le gustan demasiado, ve que los precios de los objetos fabricados aumentan, así como el costo de la vida, y constata que se hace imposible vivir. Puede que, en este momento incrimine a los obreros de la ciudad, con lo que la consciencia de clase no nacerá. Si nace, no será porque el jornalero haya decidido hacerse revolucionario y valorice en consecuencia su condición efectiva, será porque ha percibido concretamente el sincronismo de su vida y de la vida de los obreros y la comunidad de su destino. El rentero rural que no se confunde con los jornaleros, y menos aún con los obreros de la ciudad, separado de ellos por un mundo de costumbres y juicios de valor, se siente, no obstante, del mismo lado que los jornaleros cuando les paga un salario insuficiente, se siente incluso solidario de los obreros urbanos cuando oye que el propietario de su finca preside el consejo de administración de varias empresas industriales. El espacio social comienza a polarizarse, se ve aparecer una región de los explotados. A cada empuje venido de un punto cualquiera del horizonte social, se precisa la reagrupación más allá de las ideologías y los diferentes oficios. La clase se realiza, y se dice que una situación es revolucionaria cuando la conexión que objetivamente existe entre las fracciones del proletariado (eso es, en último análisis, que un observador absoluto habría podido reconocer entre ellas) se vive en la percepción de un obstáculo común para la existencia de cada uno. No es absolutamente necesario que en ningún momento surja una *representación* de la revolución. Por ejemplo, es dudoso que los campesinos rusos se propusieran expresamente, en 1917, la revolución y la transformación de la propiedad. La revolución nace con el encadenamiento de los fines próximos a unos fines menos próximos. No es necesario que cada proletario se piense como proletario en el sentido que un teórico marxista da al término. Basta con que el jornalero o el rentero se sientan en marcha hacia cierta encrucijada adonde conduce asimismo el camino de los obreros de la ciudad. Unos y otros desembocan en la revolución que tal vez les habría asustado si se les hubiera descrito y representado. Como máxime, puede decirse que la revolución está al extremo de su proceder y en sus proyectos bajo forma de un «hay que cambiar eso» que cada uno experimenta concretamente en sus dificultades propias y desde el fondo de sus prejuicios particu-

lares. Ni el *fatum*, ni el acto libre que lo destruye están representados; son vividos en la ambigüedad. Esto no quiere decir que los obreros y campesinos hagan la revolución sin saberlo y que no tengamos aquí más que unas «fuerzas elementales» y ciegas hábilmente utilizadas por algunos instigadores conscientes. Es posible que el comisario de policía vea la historia así. Pero esos puntos de vista le dejan sin recursos ante una verdadera situación revolucionaria, en donde las consignas de los supuestos instigadores, como por una especie de armonía preestablecida, son inmediatamente comprendidas y en todas partes encuentran complicidades porque hacen cristalizar lo que está latente en la vida de todos los productores. El movimiento revolucionario, al igual que el trabajo del artista, es una intención que crea ella misma sus instrumentos y sus medios de expresión. El proyecto revolucionario no es el resultado de un juicio deliberado, la proposición explícita de un fin. Está en el propagandista, porque el propagandista ha sido formado por el intelectual, o se ha formado cabe el mismo, porque regula su vida de acuerdo con unos pensamientos. Pero no deja de ser la decisión abstracta de un pensador y no pasa a ser una realidad histórica más que si se elabora en las relaciones interhumanas y en las relaciones del hombre con su oficio. Es, pues, muy verdad que me reconozco como obrero o como burgués el día en que me sitúo frente a una revolución posible y que esta toma de posición no resulta, por una causalidad mecánica, de mi estado civil obrero o burgués (es por ello que todas las clases tienen sus traidores), pero tampoco es una valorización gratuita, instantánea e inmotivada, se prepara por medio de un proceso molecular, madura en la coexistencia antes de estallar en palabras y referirse a unos fines objetivos. Tiene razón aquél que observa que no es la más negra miseria lo que crea los revolucionarios más conscientes, pero olvidamos preguntar por qué un retorno de prosperidad a menudo involucra una radicalización de las masas. Ocurre que la descompresión de la vida hace posible una nueva estructuración del espacio social: los horizontes no están ya limitados a las preocupaciones más inmediatas, se da un interjuego, hay lugar para un proyecto vital nuevo. El hecho no prueba, pues, que el obrero se haga obrero y revolucionario *ex nihilo*, sino por el contrario que lo hace sobre un suelo de coexistencia. El error de la concepción que exáminamos estriba, en definitiva, en no considerar más que proyectos intelectuales, en lugar de tomar en cuenta el proyecto existencial que es la polarización de una vida hacia un objetivo determinado-indeterminado del que esa vida no tiene ninguna representación y que sólo reconoce en el momento de alcanzarlo. Se reduce la intencionalidad al caso particular de los actos objetivantes, se hace de la condición proletaria un objeto de pensamiento y nada cuesta mostrar, según el método constante del idealismo, que, como todo objeto de pensamiento, la in-

tencionalidad no subsiste más que ante y por la consciencia que la constituye en objeto. El idealismo (como el pensamiento objetivo) pasa de largo ante la verdadera intencionalidad la cual, más que pro-ponerlo, está abierta a *(est à)* su objeto. Ignora el interrogativo, el subjuntivo, el deseo, la espera, la indeterminación positiva de esos mundos de consciencia; no conoce más que la consciencia indicativa, en presente o en futuro, y por eso no consigue dar cuenta de la clase. La clase, en efecto, no es ni constatada, ni decretada; como el *fatum* del aparato capitalista, como la revolución, antes de ser pensada, es vivida a título de presencia acosadora, de posibilidad de enigma y de mito. Hacer de la consciencia de clase el resultado de una decisión y una opción, equivale a dccir que los problemas están resueltos el día en que se plantean, que toda cuestión contiene ya la respuesta que espera, es volver, en una palabra, a la inmanencia y renunciar a comprender la historia. En realidad, el proyecto intelectual y la pro-posición de unos fines no son más que la consumación de un proyecto existencial. Soy yo quien da un sentido y un futuro a mi vida, lo que no quiere decir que este sentido y este futuro sean algo concebido, surgen de mi presente y de mi pasado y, en particular, de mi modo de coexistencia presente y pasado. Incluso en el intelectual que se hace revolucionario la revolución no nace *ex nihilo*; ora es la secuela de una larga soledad: el intelectual busca una doctrina que exige mucho de él y que lo cure de la subjetividad; ora se rinde a la luz que puede aportar una interpretación marxista de la historia, y es cuando ha puesto el conocimiento en el centro de su vida, lo que no se comprende más que en función de su pasado y de su niñez. Incluso la decisión de hacerse revolucionario sin motivo y por un acto de pura libertad expresaría cierta manera de ser-del-mundo natural y social, que es típicamente la del intelectual. No se «une a la clase obrera» más que a partir de su situación de intelectual (y es por eso que, en él, el fideísmo sigue siendo sospecto, y con razón). A mayor abundamiento, en el obrero la decisión se elabora en la vida. Esta vez, no es ya so capa de un malentendido que el horizonte de una vida particular y los fines revolucionarios coinciden: la revolución es para el obrero una posibilidad más inmediata y más próxima que para el intelectual, dado que en su vida se enfrenta con el aparato económico. He ahí por qué estadísticamente se dan más obreros que burgueses en un partido revolucionario. Quede claro, la motivación no suprime la libertad. Los partidos obreros más estrictos contaron muchos intelectuales entre sus jefes, y es probable que un hombre cual Lenin se hubiese identificado con la revolución y hubiese acabado por trascender la distinción del intelectual y del obrero. Pero esto son virtudes propias de la acción y la militancia comprometida; al principio, no soy un individuo más allá de las clases, estoy socialmente situado, y mi libertad, si tiene el poder

de empeñarme en otra parte, no tiene el de hacerme instantáneamente lo que decido ser. Así, ser burgués u obrero, no es únicamente tener consciencia de serlo, es valorizarse como obrero o como burgués por medio de un proyecto implícito o existencial que se confunde con nuestra manera de poner el mundo en forma y de coexistir con los demás. Mi decisión recoge un sentido espontáneo de mi vida que ésta puede confirmar o debilitar, pero no anular. El idealismo y el pensamiento objetivo pasan igualmente por alto la toma de consciencia de clase, el uno porque deduce la existencia efectiva de la consciencia, el otro porque deriva la consciencia de la existencia de hecho, ambos porque ignoran la relación de motivación.

Tal vez se replique del lado idealista que no soy, para mí mismo, un proyecto particular, sino una pura consciencia, y que los atributos de burgués o de obrero no me pertenecen más que en cuanto me sitúo entre los demás, que me veo con los ojos de los demás, desde el exterior, y cual un «otro». Esto serían categorías de Para-El Otro y no del Para-Sí. Pero, de haber dos especies de categorías, ¿cómo podría tener yo la experiencia del otro, eso es, de un *alter ego?* Ésta supone que en el punto de vista que de mí mismo tengo entre ya mi posible cualidad de «otro», y que en el punto de vista que adopto del otro vaya implicada su cualidad de *ego*. Se responderá todavía que el otro se me da como un hecho y no como una posibilidad de mi ser propio. ¿Qué se quiere decir con ello? ¿Se entiende que no tendría yo la experiencia de otros hombres si no los hubiera en la superficie de la tierra? La proposición, con ser evidente, no resuelve nuestro problema, puesto que, como Kant dijera ya, no podemos pasar de «todo conocimiento comienza con la experiencia» a «todo conocimiento viene de la experiencia». Si los demás hombres que empíricamente existen tienen que ser para mí otros hombres, es necesario que tenga medio de reconocerlos, es pues necesario que las estructuras del Para-El Otro sean ya las dimensiones del Para-Sí. Por otra parte, es imposible derivar del Para-El Otro todas las especificaciones de las que hablamos. El Otro no es necesariamente —más: nunca es por completo— objeto para mí. Y, por ejemplo en la simpatía, puedo percibir al otro como existencia desnuda y libertad lo mismo que yo o tan poco como yo. El otro-objeto no es más que una modalidad insincera del otro, como la subjetividad absoluta no es más que una noción abstracta de mí mismo. Es, pues, necesario que ya en la reflexión más radical yo capte alrededor de mi individualidad absoluta como un halo de generalidad o como una atmósfera de «socialidad». Ello es necesario si, en lo sucesivo, las palabras «un burgués» y «un hombre» han de poder tomar un sentido para mí. Es necesario que me capte de entrada como excéntrico a mí mismo y que mi existencia singular, por así decir, difunda a su alrededor una existencia en cualidad. Es necesario que los Para-Sí —yo para mí mismo y

el otro para sí mismo— se destaquen sobre un fondo de Para-El Otro —yo para el otro y el otro para mí mismo. Es necesario que mi vida tenga un sentido que yo no constituya, que haya en rigor una intersubjetividad, que cada uno de nosotros sea, a la vez, un anónimo en el sentido de la individualidad absoluta y un anónimo en el sentido de la generalidad absoluta. Nuestro ser-del-mundo es el portador concreto de este doble anonimato.

Bajo esta condición, pueden darse situaciones, un sentido de la historia, una verdad histórica: tres maneras de decir lo mismo. Si efectivamente me hiciese obrero o burgués por una iniciativa absoluta, y si en general nada solicitase la libertad, la historia no comportaría ninguna estructura, no veríamos perfilarse en ella ningún acontecimiento, todo podría salir de todo. No habría el Imperio Británico como forma histórica relativamente estable a la que pudiese darse un nombre, y reconocer ciertas propiedades probables. No habría en la historia del movimiento social situaciones revolucionarias o períodos de abatimiento. Una revolución social en todo momento sería igualmente posible y se podría esperar razonablemente de un déspota que se convirtiera al anarquismo. Nunca la historia iría a ninguna parte y, ni siquiera tomando en consideración un breve lapso de tiempo, podría decirse jamás que los acontecimientos conspiran hacia un resultado. El hombre de Estado sería siempre un aventurero, eso es, confiscaría en beneficio propio los acontecimientos dándoles un sentido que no *tenían.* Ahora bien, si es verdad que la historia es impotente para llevar a cabo algo sin unas consciencias que la reanuden y, de este modo, decidan al respecto, si, en consecuencia, nunca se la puede desligar de nosotros, como un poder extraño que dispondría de nosotros para sus fines, *precisamente porque siempre es historia vivida* no podemos negarle un sentido al menos fragmentario. Se prepara algo que tal vez abortará, pero que, de momento, satisfaría a las sugestiones del presente. Nada puede hacer que en la Francia de 1799 un poder militar «por encima de las clases» deje de aparecer en la línea de la resaca revolucionaria, y que el papel del dictador militar no sea ahí un «papel que desempeñar». Es el proyecto de Bonaparte, que conocemos por su realización, que nos hace juzgar así. Pero antes de Bonaparte, lo habían formado Dumouriez, Custine y demás, e importa dar cuenta de esta convergencia. Lo que se llama el sentido de los acontecimientos no es una idea que los produzca ni el resultado fortuito de su articulación. Es el proyecto concreto de un futuro que se elabora en la coexistencia social y en lo Impersonal antes de toda decisión personal. En el punto de su historia a que había llegado en 1799 la dinámica de las clases, la Revolución no pudiendo ni ser continuada ni anulada, con todas las reservas del caso en lo referente a la libertad de los individuos, cada uno de ellos, por esta existencia funcional y generalizada que

hace de él un sujeto histórico, tendía a apoyarse en lo adquirido. Proponerles, en este momento, tanto reanudar los métodos del gobierno revolucionario, como volver al estado social de 1789, habría sido un error histórico, no porque hubiese una verdad de la historia independiente de nuestros proyectos y evaluaciones siempre libres, sino porque se da una significación media y estadística de tales proyectos. Eso equivale a decir que nosotros damos su sentido a la historia, pero no sin que ella nos lo proponga. La *Sinn-Gebung* no es solamente centrífuga, y por eso el sujeto de la historia no es el individuo. Hay un intercambio entre la existencia generalizada y la existencia individual, cada una recibe y da. Hay un momento en el que el sentido que se dibujaba en lo Impersonal *(on)*, y que no era más que un posible inconsistente, amenazado por la contingencia de la historia, es recogido por un individuo. Puede ocurrir que luego, habiéndose amparado de la historia, la conduzca, cuando menos por un tiempo, bastante más allá de lo que parecía ser su sentido y la empeñe en una nueva dialéctica, como cuando Bonaparte se constituye cónsul emperador y conquistador. No afirmamos que la historia, de un cabo al otro, no tenga más que un único sentido, ni más ni menos que vida individual. Queremos decir que, en todo caso, la libertad no lo modifica más que reanudando el que ella *ofrecía* en el momento considerado y por una especie de mutación. Con relación a esa proposición del presente, podemos distinguir al aventurero del hombre de Estado, la impostura histórica de la verdad de una época, y en consecuencia nuestra puesta en perspectiva del pasado, si nunca obtiene la objetividad absoluta, nunca tiene el derecho de ser arbitraria.

Reconocemos, pues, alrededor de nuestras iniciativas y de este proyecto rigurosamente individual que nosotros somos, una zona de existencia generalizada y de proyectos ya hechos, significaciones que se arrastran entre nosotros y las cosas y que nos califican como hombre, como burgués o como obrero. La generalidad interviene ya, nuestra presencia a nosotros mismos está ya mediatizada por ella, cesamos de ser pura consciencia, desde que la constelacion natural o social cesa de ser un eso informulado y se cristaliza en una situación, desde que tiene un sentido, eso es, desde que nosotros existimos. Todas las cosas se nos aparecen a través de un medium que la generalidad colora con su cualidad fundamental; este pedazo de madera no es ni un agregado de colores y datos táctiles, ni siquiera su Gestalt total, sino que emana del mismo como una esencia leñosa, estos «datos sensibles» modulan cierto tema o ilustran cierto estilo que es la misma madera y que hacen, alrededor de este pedazo y de la percepción que del mismo tengo, un horizonte de sentido. El mundo natural, tal como lo hemos visto, no es nada más que el lugar de todos los temas y de todos los estilos posibles. Es indisolublemente un individuo sin par y un sentido. Correlativamen-

te, la generalidad y la individualidad del sujeto, la subjetividad calificada y la subjetividad pura, el anonimato de lo Impersonal y el anonimato de la consciencia, no son dos concepciones del sujeto entre las cuales tendría que elegir la filosofía, sino dos momentos de una estructura única que es el sujeto concreto. Consideremos, por ejemplo, el sentir. Me pierdo en este rojo que está ante mí, sin calificarlo de ninguna manera; parece que esta experiencia me haga entrar en contacto con un sujeto prehumano. ¿Quién percibe este rojo? No es nadie al que se pueda denominar y al que se pueda clasificar entre otros sujetos perceptores. Pues entre esta experiencia del rojo que tengo y aquélla de la que los demás me hablan, jamás será posible ninguna confrontación directa. Yo estoy aquí en mi punto de vista propio, y, como toda experiencia, en cuanto que es impresional es, del mismo modo, estrictamente mía, parece que un sujeto único y sin igual las envuelva a todas. Formo un pensamiento, por ejemplo pienso en el Dios de Spinoza. Este pensamiento, tal como lo vivo, es un cierto paisaje al que nadie tendrá nunca acceso, aun cuando, por otra parte, yo consiga establecer una discusión con un amigo sobre la cuestión del Dios de Spinoza. No obstante, la individualidad misma de estas experiencias no es pura. Pues el espesor de este rojo, su ecceidad, el poder que de colmarme y de afectarme tiene, vienen de que éste solicita y obtiene de mi mirada una cierta vibración, suponen que estoy familiarizado con un mundo de los colores del que éste es una variación particular. El rojo concreto se destaca de un fondo de generalidad y es por eso que, aun sin pasar al punto de vista del otro, yo me capto en la percepción como *un* sujeto perceptor, y no como consciencia sin par. Siento alrededor de mi percepción del rojo todas las regiones de mi ser, que ésta no alcanza, y esta región destinada a los colores, la «visión», por donde me alcanza. Asimismo, mi pensamiento del Dios de Spinoza no es más que en apariencia una experiencia rigurosamente única: es una concreción de cierto mundo cultural, la filosofía espinosista, o de un cierto estilo filosófico, en lo que inmediatamente reconozco una idea «espinosista». No tenemos que preguntarnos, pues, por qué el sujeto pensante o la consciencia se advierte como hombre o como sujeto encarnado o como sujeto histórico, ni debemos tratar este advertir como una operación segunda que el sujeto efectuaría a partir de su existencia absoluta: el flujo absoluto se perfila bajo mi propia mirada como «*una* consciencia» o como hombre o como sujeto encarnado, porque es un campo de presencia —presencia a sí, al otro y al mundo—, y que esta presencia lo arroja al mundo natural y cultural a partir del cual se comprende. No debemos representárnoslo como contacto absoluto consigo, como una densidad absoluta sin ninguna hendidura interna, sino, al contrario, como un ser que se prosigue al exterior. Si el sujeto hiciese de sí mismo y sus maneras de ser una opción continua y siempre singular, po-

dríamos preguntarnos por qué su experiencia se anuda a sí misma y le ofrece unos objetos, unas fases históricas definidas, por qué tenemos una noción general del tiempo válida a través de todos los tiempos, por qué, en fin, la experiencia de cada uno se anuda con la de los demás. Pero es la cuestión misma lo que hay que poner en tela de juicio: pues lo dado, no es un fragmento de tiempo y luego otro, un flujo individual, y luego otro, es la reanudación de cada subjetividad por sí misma y de las subjetividades, una por otra, en la generalidad de una naturaleza, la cohesión de una vida intersubjetiva y de un mundo. El presente efectúa la mediación del Para-Sí y del Para-El Otro, de la individualidad y de la generalidad. La verdadera reflexión me da a mí mismo no como subjetividad ociosa e inaccesible sino como idéntica a mi presencia en el mundo y al otro, tal como ahora la realizo: soy todo cuanto veo, soy un campo intersubjetivo, no pese a mi cuerpo y a mi situación histórica, sino, por el contrario, siendo este cuerpo y esta situación, y todo lo demás a través de ellos.

¿Qué deviene, pues, desde este punto de vista, la libertad de la que al empezar hablábamos? No puedo ya fingir ser una nada y escogerme continuamente a partir de nada. Si es por la subjetividad que la nada aparece en el mundo, puede decirse también que es por el mundo que la nada llega a ser. Soy un rechazo general de ser cualquier cosa, acompañado en secreto por una aceptación continua de tal forma de ser calificada. *Pues incluso este rechazo general cuenta aún entre las maneras de ser y figura en el mundo.* Verdad es que puedo, a cada instante, interrumpir mis proyectos. Pero ¿qué es este poder? Es el poder de comenzar otra cosa, pues nosotros nunca permanecemos en suspenso en la nada. Estamos siempre en la plenitud, en el ser, como un rostro, siquiera en reposo, siquiera muerto, está siempre condenado a expresar algo (hay muertos asombrados, tranquilos, discretos), y como el silencio es aún una modalidad del mundo sonoro. Puedo romper toda forma, puedo reírme de todo, no hay casos en los que esté enteramente preso: no es que me retire dentro de mi libertad, es que me comprometo, me empeño, en otra parte. En lugar de pensar en el duelo, miro mis uñas, o tomo el desayuno, o me ocupo de política. Lejos de que mi libertad esté siempre sola, nunca está sin cómplice, y su poder de desgarro perpetuo se apoya en mi compromiso universal en el mundo. Mi libertad efectiva no está más acá de mi ser, sino ante mí, en las cosas. No hay que decir que me opto continuamente, so pretexto de que *podría* continuamente rechazar lo que soy. No rechazar es optar. No podríamos identificar el dejar hacer y el hacer más que despojando a lo implícito de todo valor fenomenal y desplegando a cada instante el mundo delante de nosotros en una transparencia perfecta, eso es, destruyendo la «mundanidad» del mundo. La consciencia se tiene por responsable de todo,

lo asume todo, pero nada tiene de propio y hace su vida en el mundo. Uno se ve obligado a concebir la libertad como una opción continuamente renovada mientras no haya introducido la noción de un tiempo natural o generalizado. Vimos que no hay tiempo natural, si entendemos por ello un tiempo de las cosas sin subjetividad. Pero, cuando menos, hay un tiempo generalizado; más, es a él que apunta la noción común del tiempo. Es el recomienzo perpetuo de la secuencia pasado, presente, futuro. Es como una decepción y un fracaso repetidos. Es lo que expresamos al decir que es continuo: el presente que el tiempo nos aporta nunca está presente de veras, porque ya es pasado cuando aparece, y el futuro no tiene en sí, más que en apariencia, el sentido de un objetivo al que nos dirigimos, puesto que llega de inmediato en el presente y que nosotros no volvemos, luego, hacia otro futuro. Este tiempo es el de nuestras funciones corporales, cíclicas como él, y también el de la naturaleza con la que coexistimos. No nos ofrece más que el bosquejo y la forma abstracta de un compromiso, puesto que se roe continuamente a sí mismo y deshace lo que acaba de hacer. Mientras se ponga al uno frente al otro, sin mediador, al Para-Sí y al En-Sí, mientras no se descubra, entre nosotros y el mundo, este bosquejo natural de una subjetividad, este tiempo prepersonal que reposa en sí mismo, se precisarán actos para llevar el surgir del tiempo, y todo será igualmente opción, así el reflejo respiratorio como la decisión moral, la conservación lo mismo que la creación. Para nosotros, la consciencia no se atribuye este poder de constitución universal más que si pasa en silencio el acontecimiento que constituye su infraestructura y que es su nacimiento. Una consciencia para la cual el mundo «se da por sentado», que lo encuentra «ya constituido» y presente incluso dentro de ella misma, no opta *absolutamente* ni por su ser, ni por su manera de ser.

¿Qué es, pues, la libetad? Nacer, es a la vez nacer del mundo y nacer al mundo. El mundo está ya constituido, pero nunca completamente constituido. Bajo la primera relación, somos solicitados; bajo la segunda estamos abiertos a una infinidad de posibles. Pero este análisis es aún abstracto, dado que existimos bajo las dos relaciones *a la vez*. Nunca hay, pues, determinismo, ni jamás opción absoluta, nunca soy cosa ni nunca consciencia desnuda. En particular, incluso nuestras iniciativas, incluso las situaciones que hemos escogido, nos llevan, una vez asumidas, como por una gracia de estado. La generalidad del «rol» y de la situación vienen en ayuda de la decisión, y, en este intercambio entre la situación y el que la asume, es imposible delimitar la «parte de la situación» y la «parte de la libertad». Se tortura a un hombre para hacerlo hablar. Si se niega a dar los nombres y las direcciones que quieren arrancársele, no es por una decisión solitaria y sin apoyo; él se sentía aún con sus camaradas y, em-

peñado aún en la lucha común, era como incapaz de hablar; o bien durante meses y años se ha enfrentado con esta experiencia en pensamiento y ha apostado toda su vida en ella; o bien quiere probar, superándolo, todo lo que siempre ha pensado y afirmado de la libertad. Estos motivos no anulan la libertad, pero hacen, cuando menos, que no le falten apoyos en el ser. No es, finalmente, una consciencia desnuda la que resiste al dolor, sino el prisionero con sus camaradas o con aquellos que ama y bajo la mirada de los cuales vive, o la consciencia con su soledad orgullosamente querida; eso es, un cierto modo del *Mit-Sein*. Y es indudablemente el individuo, en su cárcel, el que anima cada día esos fantasmas que le devuelven la fuerza que les ha dado, pero recíprocamente, si se ha empeñado en esta acción, si se ha ligado con sus camaradas o vinculado a esta moral, es porque la situación histórica, los camaradas, el mundo a su alrededor, le parecía que esperaban de él esta conducta. Podríamos así continuar el análisis indefinidamente. Optamos por nuestro mundo y el mundo opta por nosotros. En todo caso, es seguro que nunca podemos reservar en nosotros mismos un reducto en el que no penetre el ser, sin que de inmediato, por el solo hecho de ser vivida, esta libertad tome figura de ser y se convierta en motivo y apoyo. Tomada concretamente, la libertad es siempre un encuentro del exterior y del interior —incluso la libertad prehumana y prehistórica por la que hemos empezado—, y se degrada sin nunca llegar a la nulidad a medida que disminuye la *tolerancia* de los datos corporales e institucionales de nuestra vida. Se da, como Husserl dice, un «campo de la libertad» y una «libertad condicionada»,[7] no porque sea absoluta en los límites de este campo y nula fuera del mismo —como el campo perceptivo, también éste carece de límites lineales—, sino porque tengo unas posibilidades próximas y unas posibilidades lejanas. Nuestros compromisos sostienen nuestro poder y no hay libertad sin un poder. Nuestra libertad, se dice, o bien es total o bien es nula. Este dilema es el del pensamiento objetivo y del análisis reflexivo, su cómplice. Si efectivamente nos colocamos en el ser, es necesariamente preciso que nuestras acciones vengan del exterior; si volvemos a la consciencia constituyente, es necesario que vengan del interior. Pero hemos aprendido, justamente, a reconocer el orden de los fenómenos. Estamos mezclados al mundo y a los demás en una confusión inextricable. La idea de situación excluye la libertad absoluta al origen de nuestros compromisos. La excluye, por lo demás, igualmente, a su término. Ningún compromiso, siquiera el compromiso con el Estado hegeliano, puede hacerme superar las diferencias y hacerme libre para todo. Esta universalidad, por el solo hecho de que sería vivida, se destacaría como una particularidad sobre el trasfondo del mundo; la exis-

7. FINK, *Vergegenwärtigung und Bild*, p. 285.

tencia generaliza y particulariza al mismo tiempo todo cuanto enfoca y no podría ser integral.

La síntesis del En-sí y del Para-sí que lleva al cumplimiento de la libertad hegeliana tiene, con todo, su verdad. En un sentido, es la definición de la existencia, se efectúa a cada instante ante nuestros ojos en el fenómeno de presencia, sólo que inmediatamente está por recomenzar y no suprime nuestra finitud. Al asumir un presente, vuelvo a captar, y lo transformo, mi pasado, cambio su sentido, me libero, me deshago del mismo. Pero únicamente lo hago empeñándome en otra parte. El tratamiento psicoanalítico no cura provocando una toma de consciencia del pasado, sino, primero, vinculando el sujeto a su médico mediante nuevas relaciones de existencia. No se trata de dar a la interpretación psicoanalítica un asentimiento científico y descubrir un sentido nocional del pasado; de lo que se trata es de re-vivir cómo significante eso o aquello, lo que el enfermo no consigue hacer más que viendo su pasado en la perspectiva de su coexistencia con el médico. El complejo no lo disuelve una libertad sin instrumentos, sino que, más bien, lo disloca una nueva pulsación del tiempo que tiene sus apoyos y sus motivos. Lo mismo ocurre en todas las tomas de consciencia: no son efectivas más que si son vehiculadas por un nuevo compromiso. Pues bien, este compromiso se hace, a su vez, en lo implícito, no es válido más que para un ciclo de tiempo. La opción que de nuestra vida hacemos siempre tiene lugar sobre la base de un cierto dato. Mi libertad puede desviar mi vida de su sentido espontáneo, pero por una serie de mutaciones *(glissements)*, aceptándola, y no por ninguna creación absoluta. Todas las explicaciones de mi conducta por mi pasado, mi temperamento, mi medio, son, pues, verdaderas, a condición de que se consideren no como aportaciones separables, sino como momentos de mi ser total del que me es permitido explicitar el sentido en diferentes direcciones, sin que jamás pueda decirse que soy yo quien les da su sentido o si yo lo recibo de ellos. Soy una estructura psicológica e histórica. Recibí con la existencia una manera de existir, un estilo. Todas mis acciones y mis pensamientos están en relación con esta estructura, e incluso el pensamiento de un filósofo no es más que una manera de explicitar su presa en el mundo, aquello que él es. Y sin embargo, yo soy libre, no pese a estas motivaciones o más acá de las mismas, sino por su medio. Pues esta vida significante, esta cierta significación de la naturaleza y de la historia que yo soy, no limita mi acceso al mundo, es, por el contrario, mi medio para comunicar con él. Es a base de ser sin restricciones ni reservas lo que actualmente soy que tengo la posibilidad de progresar; es viviendo mi tiempo que puedo comprender los demás tiempos, es ahincándome en el presente y en el mundo, asumiendo resueltamente lo que por azar soy, queriendo lo que quiero, haciendo lo que hago que puedo ir más allá.

No puedo marrar la libertad más que si quiero rebasar mi situación natural y social negándome a asumirla primero, en lugar de alcanzar, a través de ella, el mundo natural y humano. Nada me determina desde el exterior, no porque nada me solicite, sino, al contrario, porque de entrada estoy, soy, fuera de mí y abierto al mundo. Somos de cabo a cabo *verdaderos*, tenemos con nosotros, por el solo hecho de que somos-del-mundo, y no solamente estamos en el mundo, como cosas, todo cuanto es necesario para sobrepasarnos. No tenemos por qué temer que nuestras opciones o nuestras acciones restrinjan nuestra libertad, puesto que la opción y la acción son las únicas que nos liberan de nuestras anclas. Así como la reflexión toma prestado su anhelo de adecuación absoluta con la percepción que hace aparecer una cosa, y de este modo el idealismo utiliza tácitamente la «opinión originaria» que quisiera destruir como opinión, igualmente la libertad se enmaraña en las contradicciones del compromiso, del empeño, y no advierte que no sería libertad sin las raíces que hunde en el mundo. ¿Haré esta promesa? ¿Arriesgaré mi vida por tan poca cosa? ¿Daré mi libertad para salvar la libertad? No hay respuesta teórica a estas preguntas. Pero sí hay estas *cosas* que se presentan, irrecusables, esta persona amada delante de ti, estos hombres que existen esclavizados a tu alrededor y *tu* libertad no puede quererse sin salir de su singularidad y sin querer *la* libertad. Trátese de cosas o de situaciones históricas, la filosofía no tiene más función que la de enseñarnos de nuevo a verlas bien; y es verdad decir que se realiza destruyéndose como filosofía separada. Pero es ahí donde hay que callarse, pues únicamente el héroe vive hasta el fin su relación con los hombres y con el mundo, y no conviene que otro hable en su nombre. «Tu hijo está preso en el incendio, tú le salvarás... Venderías, de ser un obstáculo, tu hombro porque te arrimaran el hombro. Tú te alojas en tu acto mismo. Tu acto es tú... Te canjeas... Tu significación se muestra, deslumbrante. Es tu deber, tu odio, tu amor, tu fidelidad, tu invención... El hombre no es más que un nudo de relaciones, las relaciones son lo único que cuentan para el hombre.» [8]

8. A. DE SAINT-EXUPÉRY, *Pilote de Guerre*, pp. 171 y 174.

Bibliografía consultada

ACKERMANN, *Farbschwelle und Feldstruktur*, «Psychologische Forschung» (1924).

ALAIN, *Quatre-vingt-un chapitres sur l'esprit et les passions*. París, Bloch, 1917. Reeditado con el título *Éléments de Philosophie*. Paris, Gallimard, 1941.

— *Système des Beaux-Arts*. Paris, Gallimard, 1926.[3]

BECKER, *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen*, «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung», VI. Halle, Niemeyer.

BERGSON, *Matière et Mémoire*. París, Alcan, 1896.

— *L'Énergie spirituelle*. París, Alcan, 1919.

BERNARD, *La Méthode de Cézanne*. Mercure de France, 1920.

BINSWANGER, *Traum und Existenz*, «Neue Schweizer». Rundschau, 1930.

— *Ueber Ideenflucht*, «Schweizer Archiv. f. Neurologie u. Psychiatrie».

— *Das Raumproblem in der Psychopathologie*, «Zeitschr. f. d. ges. Neurologie und Psychiatrie» (1933).

— *Ueber Psychotherapie*, «Nervenartz» (1935).

BRUNSCHVICG, *L'Expérience humaine et la Causalité physique*. Paris, Alcan, 1922.

— *Le Progrès de la Conscience dans la Philosophie occidentale*. Paris, Alcan, 1927.

BUYTENDIJK—PLESSNER, *Die Deutung des mimischen Ausdrucks*, «Philosophischer Anzeiger» (1925).

CASSIRER, *Philosophie der Symbolischen Formen, III, Phänomenologie der Erkenntnis*. Berlin, Bruno Cassirer, 1929.

CONRAD-MARTIUS, *Zur Ontologie und Erschemungslehre der realen Auszenwelt*, «Jahrbuch für Philos. und phänomenologische Forschung», III.

— *Realontologie, ibid.* VI.

CORBIN (traductor francés de Heidegger), *Qu'est-ce que la Métaphysique?* Paris, Gallimard, 1938.

CHEVALIER, *L'Habitude*. Paris, Boivin, 1929.

DÉJEAN, *Étude psychologique de la «distance» dans la vision*. Paris, PUF., 1926.

— *Les Conditions objectives de la Perception visuelle*. Paris, PUF. [s. a.].

DUNCKER, *Ueber induzierte Bewegung*, «Psychologische Forschung», (1929).

EBBINGHAUS, *Abriss der Psychologie*, Berlin, Leipzig, 1932.[9]

FINK, E., *Vergegenwartigung und Bild, Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit*, «Jahrbuch f. Philos. und phänom. Forschung», XI.

— *Die phänomenologische Philosophie Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, «Kantstudien» (1933).

— *Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls*, «Revue Internationale de Philosophie», n. 2 (1939).

FISCHEL, *Transformationserscheinungen bei Gewichtshebungen*, «Zeitchrift f. Psychologie» (1926).

FISCHER, F., *Zeitsruktur und Schizophrenie*, «Zeitschr. f. d. ges. Neurologie und Psychiatrie» (1929).
— *Raum-Zeitsruktur und Denkstörung in der Schizophrenie, ibid* (1930).
— *Zur Klinik und Psychologie des Raumerlebens*, «Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie» (1932-1933).
FREUD, S., *Introduction à la psychanalyse*. París, Payot, 1922. [En traducción española, *Introducción al psicoanálisis*, editado por Alianza Editorial.]
— *Cinq psychanalyses*. París, Denoël et Steele, 1935.
GASQUET, *Cézanne*. París, Bernheim Jeune, 1926.
GELB—GOLDSTEIN, *Psychologische Analysen hirnpathologischer Fälle*. Leipzig, Barth, 1925.
— *Ueber Farbennamenamnesie*, «Psychologische Forschung» (1925).
Von GELB—GOLDSTEIN, eds.: BENARY, *Studien zur Untersuchung der Intelligenz bei einem Fall von Seelenblindheit*, «Psychologische Forschung» (1922).
— HOCHHEIMER, *Analyse eines Seelenblindheit von der Sprache aus, id.* (1932).
— STEINFELD, *Ein Beitrag zur Analyse der Sexualfunktion*, «Zeitschr. f. d. ges. Neurologie u. Psychiatrie» (1927).
GELB, *Die psychologische Bedeutung pathologischer Störungen der Raumwahrnehmung*. Bericht über den IX Kongres für experimentelle Psychologie im München. Jena, Fischer, 1926.
— *Die Farbenkonstanz der Sehdinge*, en *Handbuch der normalen und pathologischen Physiologie*. Herausgegeben von Bethe, XII 1. Berlin, Springer, 1927 y ss.
GOLDSTEIN, *Ueber die Abhängigkeit der Bewegungen von optischen Vorgängen*, «Monatschrift für Psychiatrie und Neurologie», Festschrift Liepmann (1923).
— *Zeigen und Greifen*, «Nervenarzt» (1931).
— *L'analyse de l'aphasie et l'essence du langage*, «Journal de Psychologie» (1933).
GOLDSTEIN—ROSENTHAL, *Zur Problem der Wirkung der Farben auf den Organismus*, «Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie» (1930).
GOTTSCHALD, *Ueber den Einfluss der Erfahrung auf die Wahrnehmung von Figuren*, «Psychologische Forschung» (1926 y 1929).
GRUNBAUM, *Aphasie und Motorik*, «Zeitschr. f. d. ges. Neurologie und Psychiatrie» (1930).
GUILLAUME, P., *L'objectivité en Psychologie*, «Journal de Psychologie» (1932).
— *Psychologie*. París, PUF., 1943 (nueva edición).
GURWITSCH, A., Recensión de *Nachwort zu meinen Ideen* de Husserl, «Deutsche Literaturzeitung» (28 febrero 1932).
— *Quelques aspects et quelques développements de la psychologie de la Forme*, «Journal de Psychologie» (1936).
HEAD, *On Disturbances of Sensation with Especial Reference to the Pain of Visceral Disease*, «Brain» (1893).
— *Cerebral Disturbances from Cerebral Lesion*. «Brain» (1911-1912).
HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, «Jahrbuch f. Philo. u. phänom. Forschung», VIII.
— *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt del Main, G. Schulte Bulmke, 1934.
Von HORNBORSTEL, *Das räumliche Hören*, *Handbuch der normalen und pathologischen Physiologie*. Herausgegeben von Bethe, XI. Berlín, 1926.

HUSSERL, E., *Logische Untersuchungen*, I, II/1 y II/2. Halle, Niemeyer. 1928.[4]
— *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I, «Jahrbuch f. Philo. u. phänomen. Forschung I» (1913).
— *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, *id.*, IX (1928).
— *Nachwort zu meinen «Ideen»*, *id.*, XI (1930).
— *Méditations cartésiennes*. París, Colin, 1931.
— *Die Krisis der europäischen Wissensschaften und die transzendentale Phänomenologie*, I. Belgrado, Philosophia, 1936.
— *Erfahrung und Urteil, Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Herausgegeben von L. Landgrebe. Praga, Academia Verlagsbuchhandlung, 1939.
— *Die Frage nach der Ursprung der Geometrie und phänomenologischen Philosophie*, II (inédito).
— *Umsturz der kopernikanischen Lehre: die Erde als Ur-Arche bewegt sich nicht* (inédito).
— *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, II y III (inédito).
Estas tres últimas obras han podido consultarse gracias a la amable autorización de Mons. Noël y del Institut Supérieur de Philosophie de Lovaina.
JANET, *De l'Angoisse a l'Extase*, II. París, Alcan, 1928.
JASPERS, K., *Zur Analyse der Trugwahrnehmungen*, «Zeitschr. f. d. gesamt. Neurologie und Psychiatrie», 1911.
KANT, E., *Critique du Jugement* (trad. Gibelin). Paris, Vrin, 1928.
KATZ, *Der Aufbau der Tastwelt*, «Zeitschr. f. Psichologie» Ergbd XI, Leipzig (1925).
— *Der Aufbau der Farbwelt*, «Zetischr. f. Psychologie» Ergbd 7 (1930) 2a ed.
KOEHLER, *Ueber unbemerkte Empfindungen und Urteilstäuschungen*, «Zeitschr. f. Psychologie» (1913).
— *Die physischen Gestalten im Ruhe in stationären Zustand*. Erlangen, Braunchweig, 1920.
— *Gestalt Psychology*. Londres, G. Bell, 1930.
KOFFKA, *The Growth of the Mind*. Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner and Co.; Nueva York, Harcourt, Brace and Co., 1925.
— *Mental Development*, en MURCHISON, *Psychologies of 1925*, Worcester, Mass., Clark University Press, 1928.
— *Some Problems of Space Perception*, en MURCHISON, *Psychologies of 1930*. Worcester, Mass., Clark Univ. Press, 1930.
— *Perception, an Introduction to the Gestalt Theory*, «Psychological Bulletin» (1922).
— *Psychologie*, en *Lehrebuch der Philosophie*. Herausgegeben von M. Dessoir, Ha Parte, *Die Philosophie in ihren Einzelgebieten*. Berlin, Ullstein, 1925.
— *Principies of Gestalt Psychology*. Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner and Co.; Nueva York, Harcourt, Brace and Co., 1935.
KONRAD, *Das Körperschema, eine kritische Studie und der Versuch einer Revision*, «Zeitschr. f. d. geseamt. Neurologie u. Psychiatrie», (1933).
LACHIÈZE-REY, *L'Idéalisme kantien*. París, Alcan, 1932.
— *Réflexions sur l'activité spirituelle constituante*, «Recherches Philosophiques» (1933-1934).
— *Le Moi, le Monde et Dieu*. Paris, Boivin, 1938.

— *Utilisation possible du schématisme kantien pour une théorie de la perception.* Marsella, 1938.
LAFORGUE, *L'Échec de Baudelaire.* Denoël et Steele, 1931.
LAGNEAU, *Célèbres leçons.* Nîmes, 1926.
LEWIN, *Vorbemerkungen über die psychische Kräfte und Energien und über die Struktur der Seele*, «Psychologische Forschung» (1926).
LHERMITTE—LÉVY—KIRIAKO, *Les Perturbations de la Pensée spatiale chez les apraxiques, à propos de deux cas cliniques d'apraxle*, «Revue Neurologique» (1925).
LHERMITTE—de MASSARY—KYRIAKO, *Le Rôle de la pensée spatiale dans l'apraxie*, «Revue Neurologique» (1928).
LHERMITTE—TRELLES, *Sur l'apraxie pure constructive, les troubles de la pensée spatiale et de la somatognosie dans l'apraxie*, «Encéphale» (1933).
LHERMITTE, *L'Image de notre corps.* Paris, «Nouvelle Revue Critique», 1939.
LIEPMANN, *Ueber Störungen des Handelns bei Gehirnkranken.* Berlín, 1905.
LINKE, *Phänomenologie und Experiment in der Frage der Bewegungsauffassung*, «Jahrbuch f. Philosophie u. phänomen. Forschung», II.
MARCEL, G, *Être et Avoir.* Paris, Aubier, 1935.
MAYER-GROSS—STEIN, *Ueber einige Abänderungen der Sinnestätigkeit im Meskalinrausch*, «Zeitschr. f. d. gesemt. Neurologie u. Psychiatrie» (1926).
MENNINGER-LERCHENTAL, *Das Truggebilde der eigenen Gestalt.* Berlín, Karger, 1934.
MERLEAU-PONTY, M., *La Structure du Comportement.* París, PUF., 1942.
MINKOWSKI, *Les notions de distance vécue et d'ampleur de la vie et leur application en psychopathologie*, «Journal de Psychologie» (1930).
— *Le problème des hallucinations et le problème de l'espace*, «Évolution psychiatrique» (1932).
NOVOTNY, *Das Problem des Menschen Cézanne im Verhältnis zu seiner Kunst*, «Zeitschr. f. Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft», n. 206 (1932).
PALIARD, *L'Illusion de Sinnsteden et le problème de l'implication perceptive*, «Revue philosophique» (1930).
PARAIN, *Recherches sur la nature et les fonctions du langage.* Paris, Gallimard, 1942.
PETERS, *Zur Entwicklung der Farbenwahrnehmung*, «Fortschritte der Psychologie» (1915).
PIAGET, *La représentation du monde chez l'enfant.* Paris, Alcan, 1926.
— *La causalité physique chez l'enfant.* Paris, Alcan, 1927.
PICK, *Störungen der Orientierung am eigenen Körper*, «Psychologische Forschung» (1922).
POLITZER, *Critique des fondements de la psychologie.* Paris, Rieder, 1929.
PRADINES, *Philosophie de la sensation*, I, «Les Belles-Lettres», 1928.
QUERCY, *Études sur l'hallucination*, II, *La Clinique.* Paris, Alean, 1930.
RUBIN, *Die Nichtexistenz der Aufmerksamkeit*, «Psychologische Forschung» (1925).
SARTRE, J. P., *L'Imagination.* Paris, Alcan, 1936.
— *Esquisse d'une théorie de l'émotion.* Paris, Hermann, 1939.
— *L'Imaginaire*, Paris, Gallimard, 1943.
— *L'Être et le Néant.* Paris, Gallimard, 1943.

— SCHAPP, *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung.* Disertación inaugural. Göttingen, Kaestner, 1910 y Erlangen, 1925.
SCHELER, *Die Wissensformen und die Gesellschaft.* Leipzig, Der Neue Geist, 1926.
— *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik,* «Jahrb. f. Philosophie u. phänomen. Forschung», I-II. alle, Niemeyer, 1927.
— *Die Idole der Selbsterkenntnis,* en *Vom Umsturz der Werte,* II. Leipzig, Der Neue Geist, 1919.
— *Idealismus-Realismus,* «Philosophischer Anzeiger» (1927).
— *Nature et formes de la sympathie.* París, Payot, 1928.
SCHILDER, *Das Körperschema.* Berlín, Springer, 1923.
SCHROEDER, *Das Halluzinieren,* «Zeitschr. f. d. gesamt. Neurologie u. Psychiatrie» (1926).
Von SENDEN, *Raum-und Gestaltauffassung bei operierten Blindgeborenen, vor und nach der Operation.* Leipzig, Barth, 1932.
SITTIG, *Ueber Apraxie, eine klinische Studie.* Berlin, Karger, 1931.
SPECHT, *Zur Phänomenologie und Morphologie der pathologischen Wahrnehmungstäuschungen,* «Zeitschr. f. Pathopsychologie» (1912-13).
STECKEL, *La femme frigide.* Paris, Gallimard, 1937.
STEIN, Edith, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie im der Geisteswissenschaften, I, Psychische Kausalität,* «Jahrbuch f. Philos. u. phänom. Forschung», V.
STEIN, J., *Ueber de Veränderung der Sinnesleistungen und die Entstehung von Trugwahrnehmungen,* en *Pathologie der Wahrnehmung, Handbuch der Geisteskrankheiten.* Herausggeben von O. Bumke, Bd. I, Allgemeiner Teil I. Berlin, Springer, 1928.
STRATTON, *Some Preliminary Experiments on Vision Without Inversion of the Retinal Image,* «Psychological Review» (1896).
— *Vision Without Inversion of the Retinal Image,* ibid. (1897).
— *The Spatial Harmony of Touch and Sight,* «Mind» (1899).
STRAUSS, E., *Vom Sinn der Sinne.* Berlín, Springer, 1935.
VAN BOGAERT, *Sur la Pathologie de l'Image de Soi (études anatomocliniques),* «Annales médico-psychologiques» (noviembre-diciembre 1934).
VAN WOERKOM, *Sur la notion de l'espace (le sens géométrique),* «Revue Neurologique» (1910).
WERNER, *Grundfragen der Intensitätspsychologie,* «Zeitschr. f. Psychologie», Ergzbd, 10 (1922).
— *Ueber die Ausprägung von Tongestalten,* «Zeitschr. f. Psychologie» 1926).
— *Untersuchungen über Empfindung und Empfinden,* I y II: *Die Rolle der Sprachempfindung im Prozess der Gestaltung ausdrücksmässig erlebter Wörter, ibid.* (1930).
WERNER—ZIETZ, *Die dynamische Struktur der Bewegung, ibid.* (1927).
WERTHEIMER, *Experimentelle Studien über das Sehen von Bewegung,* «Zeitschr. fur Psychologie» (1912).
— *Ueber das Denken der Naturvöker* y *Die Schlu prozesse im produktiven Denken,* en *Drei Abhandlungen zur Gestalttheorie.* Erlangen, 1925.
WOLFF, W., *Selbstbeurteilung und Fremdbeurteilung in wissentlichen und unwissentlichen Versuch,* «Psychologische Forschung» (1932).
YOUNG, P. T., *Auditory Localization with Acoustical Transposition of the Ears,* «Journal of Experimental Psychology» (1928).
ZUCKER, *Experimentelles über Sinnestäuschungen,* «Archiv. f. Psychiatrie und Nervenkrankheiten» (1928).

Sumario